

مدخل الى دراسة

الفلسفة والمجتمع

تأليف

الدكتور محمد مراد رشوان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراف

تليفون ٩٠٤٦٩٦

اهداعات ٢٠٠٢

/ ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة

مدخل الى دراسة

الفلسفة الإسلامية

تأليف

الدكتور محمد ريان رشوان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراف

تليفون ٦٠٤٦٩٦

مدخل الى دراسة الفلسفة المعاصرة

الطبعة الثانية

١٩٨٤

إهداء

إلى أمي

تحية حب وعرفان ووفاء

م م م

مقدمة

يقال عادة أن ليس من السهل دائما أن يتحدث المرء عن وظائف هامة يمكن أن تقوم بها الفلسفة ، فالنجاح الكبير الذي حققه العلم التطبيقي ، والمتطلبات الملحة للمجتمع المعاصر الذي يتميز بالتنافس الحاد ، كل ذلك قد أعطى للرجل العملي أفضلية كبيرة على غيره ، وجعل الشخص الذي ينصب اهتمامه على مجرد التأمل والتفكير شخصا حاشيا أو ربما طفيليا . فليست الفلاسفة كهيئة بتعليم أى فرد كيف يخبر خبرا أفضل بتطبيق الطاقة الذرية ، ولا أن تساعد على سداد ديونه . ولو كانت هذه الأمور على هذه الدرجة من الأهمية التى تبدو عليها ، لكان هناك مبرر كاف للنفور من أى مبحث لا يمكن الوصول فيه الى نتائج نهائية ، ولا يعمل على زيادة سيطرة الانسان على قوى الطبيعة (١) .

ولو كان فى استطاعة الفيلسوف أن يقدم حولا أكيدة لمشكلات الانسان الدينية والاخلاقية ، لقدّم بذلك خدمة جليلة للبشرية ، الا أنه حتى تلك الأمور لا يملك شيئا محسوسا يمكن أن يقدمه ، لذلك كان من السهل أن ندرك أننا حين نقرأ الفلسفة انما نكون اذاء جدل لا نهاية له يدور بين اناس ليس لديهم من المناهج ما يكفل لهم الاتفاق على شىء ، بل ربما أنهم ليتسوا حريصين على هذا الأمر . ولذلك يبدو الفيلسوف وكأنه شخص يعيش بمعزل عن الناس ، لا يشاركونهم لعبة الحياة ، بل يكتفى بالفرجة عليها (٢) .

(١) Long, M., The Spirit of Philosophy, W . W. Norton & Co., New York, 1953, pp. 27 - 28.

Ibid., p. 28.

(٢)

وهكذا بدت الفلسفة — فى نظر الكثيرين — موضوعا بعيدا بمشكلاته عن الواقع ، وبدا الفلاسفة وكأنهم قوم انعزلوا بأفكارهم ، أو انعزلت بهم أفكارهم ، عن الحياة كما يعيشها غيرهم من الناس ، وأقاموا لأنفسهم أبراجا عاجية ينظرون منها بكبرياء الى العالم الفعلى ويحكمون عليه أحكاما متعالية ، ويفسرونه بتفسيرات لا تكاد تكون مفهومة لسواهم ، مستخدمين فى ذلك ألفاظا غريبة غير متداولة إلا فى أحاديثهم وكتاباتهم ، ولكنها تبدو حين توضع بين الألفاظ المألوفة رموزا لا تحمل معنى ، وعبارات أعجمية لا يخرج منها الانسان (العاقل) بشىء مفهوم .

وفضلا عن ذلك ، فإن الفيلسوف يبدو انسانا غريبا ، اذ يقرر أشياء لا يجد أى شخص آخر نفسه فى حاجة اليها ، وتثيره مشكلات لا تبدو لأحد غيره مشكلات على الاطلاق ، فحينما يأتى الفيلسوف ليهتم — مثلا — بالأفكار الأخلاقية ، فإنه لا يفنح بتوضيح الطريقة التى يعمل بها الشىء الصحيح ، بل لابد له أن يسأل أيضا عما اذا كان فعل الشىء الصحيح هو نفسه فعل الشىء الأفضل ، أم أن هناك تمييزا بين العمل الصحيح والعمل الأفضل ؟ وحينما يتعرض لبعض المسائل التى تتعلق بنظرية المعرفة فإنه لا يريد أن يكتفى بمعرفة الأمور التى يقوم بفعلها الآخرون ، بل يريد أيضا أن يعرف الطريقة التى يتكلم بها الى الآخرون حينما تكون لديه معرفة وحينما لا تكون لديه هذه المعرفة (٣) .

وهكذا ارتبطت الفلسفة فى أذهان الكثيرين بالتعقيد ، فضلا عن بعدها عن الواقع كما يعيشه الناس ، وعن الحياة كما يحياها غيرهم من عباد الله .

هذا الحكم على الفلسفة والفلاسفة انما يعكس سوء الفهم الذى

Burrt, E. A., In Search of Philosophical Understanding (٣).
George Allen & Unwin, London, 1965, p. 1.

يحيط بطبيعة الفلسفة ، وموضوعها ، ومنهجها ، ونوع النتائج التي تبغيها ، ولكنه حكم ليس في الحقيقة بدون مبرر . ولنبدأ أولاً بصفة التعقيد التي ترتبط عادة بالفلسفة .

لا بد لنا أن نعترف منذ البداية بأن الفلسفة ، شأنها في ذلك شأن العلوم المختلفة ، ليست موضوعاً سهلاً يمكن لكل فرد أن يفهمه بيسر وبساطة ، بل هو موضوع يتطلب لمعرفة قدر من الجهد الفكري والمشقة العقلية مثله في ذلك مثل الفنون والعلوم .

فلعل علم وفن لغته ومصطلحاته الخاصة التي يتعين على الدارس منذ البداية معرفتها واتقانها ، وبدون ذلك يعجز عن تحقيق أي تقدم في معرفة هذا العلم أو ذاك الفن .

فللموسيقى مصطلحات فنية لا بد من معرفتها لدارسي الموسيقى . فلو قيلت هذه المصطلحات لمن لا معرفة له بهذا الفن لبدأ الأمر معقداً إلى حد بعيد بالنسبة لصاحبنا هذا ، ولبدأت الموسيقى بالنسبة له أبعد ما تكون عن الفهم . ولعلم الكيمياء مصطلحاته ولغته ، ولعلم الفيزياء لغته الفنية ، وكذلك بقية العلوم الطبيعية والإنسانية . ولا شك أن إتقان معرفة هذه المصطلحات واستخدامها بطريقة صحيحة يتطلبان جهداً كبيراً لا بد أن يكون ماثلاً أمام كل من يرغب في معرفة من هذا القبيل ، أو تخصصاً في علم من هذه العلوم ، أو فناً من تلك الفنون . ومثل هذا يمكن أن يقال عن الفلسفة ، فلها بالتأكيد مصطلحاتها وموضوعاتها التي يقتضي تحصيلها قدراً من الجهد والمعاناة .

ولكن يبدو أن صفة التعقيد قد جاءت من أن القارئ للفلسفة يتوقع عادة أن يلم بأطراف الموضوع كما يلم بمحتوى قصة من القصص الأدبية ، أو خبر من الأخبار المألوفة . ولكنه سرعان ما يفاجأ بأن موضوع الفلسفة أعم وأدق مما كان يتوقع ، وينطوي على كثير من

المصطلحات الخاصة التى يتطلب فهمها قدرا من الجهد الفكرى الذى قد لا يكون مستعدا لبعده ، فيتهم الفلسفة بالتعقيد والصعوبة البالغة •

كما يبدو أيضا أن بعض الفلاسفة أنفسهم قد ساءم فى ترسيخ وصف الفلسفة بهذا الوصف ، فقد لجأ بعضهم بطريقة مقصودة أو غير مقصودة الى عرض آرائه بطريقة نتطوى على قدر كبير من الغموض ، بحيث أصبح فهم هذه الآراء أمرا بالغ الصعوبة ، ومن أمثال هؤلاء الفيلسوف اليونانى القديم هيراقليطس ، والفيلسوف الألمانى هيجل ، والفيلسوف الوجودى المعاصر هيدجر ، والفيلسوف التحليلى فتجنشتين الذى كتب فى مقدمة كتابه « رسالة منطقية فلسفية » يقول : « لن يفهم هذا الكتاب — فيما أظن — الا أولئك الذين كانت قد طرأت لهم الأفكار نفسها الواردة فيه ، أو طرأت لهم على الأقل أفكار شبيهة بها •• وأنه ليحقق الغاية منه لو أمتع قارئنا واحدا قرأه وفهمه (٤) » •

وليس هذا الأسلوب بالطبع هو الأسلوب الفاسفى المتبع عند جميع الفلاسفة ، بل كان معظمهم يكتب بأسلوب جميل وسلس ، بل ومنمق فى كثير من الأحيان ، مما جعل بعضهم جديرا بنيل جائزة نوبل فى الأدب مثل الفيلسوف الانجليزى المعاصر برتراند رسل •

أما بالنسبة لاتهام الفلسفة بالبعد عن الواقع وبأنها « مضية للوقت » و « لا تحل أية مشكلة » وغير ذلك من الأقوال ، فائنا نلاحظ مع « هنتزميد » أن مثل هذه الملاحظات توجه الى الفيلسوف المحترف والى طائىب الفلسفة ، وتتكرر الى حد ينبغى النظر اليها على أنها من متاعب المهنة ، شأنها شأن غبار الطباشير فى التدريس ، أو قذارة الاظافر فى أعمال المورثس ، ومع ذلك ، فكما أن المدرس والميكانيكى

(٤) عزمى اسلام : لودفيج فتجنشتين ، سلسلة نواىب الفكر الغربى (١٩) ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ٣٢ •

يغضبان بطبعهما من أى تلميح الى أن هندامهما الشخصى ليس على ما يرام ، فكذلك يغضب الفلاسفة من التلميحات المألوفة التى تتطوى عليها أمثال هذه الملاحظات القائلة أن هندامهم العقلى معيب • وكما أن المدرس أو الميكانيكى قد يجيب كل منهما على النقد بقوله : « كم أود أن أراك وأنت تقوم بعملى وتظل محتفظا بنظافتك » • فكذلك يشعر الذئيل وف فى كثير من الاحيان بالليل الى أن يرد قائلا « أترك تتصرف على نحو أفضل لو كنت تعمل فى ميدانى »^(٥) •

ومن الواضح هنا أن الاتهامات — أو الملاحظات كما شاء هنترميد تسميتها — انما تأتى عادة نتيجة لجهل بطبيعة الفلسفة وغايتها ، أو نتيجة لسوء فهم للعملية الفلسفية وأهدافها • ويرجع ذلك فى نظرنا الى بعض العوامل ، لعل من أهمها العاملين التاليين :

أولهما : انفصال العلوم عن الفلسفة الأم : لا شك فى أن الفلسفة اليوم تختلف عن العلوم من وجوه عدة ، ولكن يجب ألا ننسى أن لفظ الفلسفة كان — الى عهد قريب — يغطى مجال المعرفة الانسانية كلها ، حيث كان العلم نفسه جزءا منها ، فان أرسطو — وهو أحد عمالقة الفلسفة — كان بحق أبا للعلم ، وكان ديكارت — الذى يلقب عادة بأبي الفلسفة الحديثة — يعالج جميع المسائل العلمية التى كانت معروفة فى زمانه ، ولو قيل أن هذه المسائل مختلفة عن الفلسفة لبدأ هذا الأمر حينذاك مثيرا للدهشة •

ولكن بعد أن اتسعت المعارف الانسانية ، وأصبحت العلوم تتطوى على قدر هائل من المعلومات التى يصعب على أى نظام فكرى واحد أن يستوعبه ، انفصلت العلوم عن الفلسفة واحدا تلو الآخر ، وما زال بعضها يجاهد حتى الآن لتأكيد استقلاله عنها مثل علم النفس وعلم

(٥) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٩ •

الاجتماع • وكان من شأن هذا الاستقلال أن يساعد العلوم — من خلال تطور الوسائل الفنية الملائمة ، ووضوح بنمة التخصص فيها — فى الوصول الى المعارف بشكل أسرع ، وبتقنين أكبر • وهكذا أصبحت الفلسفة مجالا ليس له من الطرق المحددة للفحص ما يجعله قادرا على منافسة العلوم فى تحصيل المعارف اليقينية • وأصبح هم الفلسفة منصبا على التأمل فى مشكلات لا يمكن إخضاعها للفحص العلمى •

ولما كانت العلوم ونتائجها تتصل بواقع الانسان اتصالا مباشرا ، وتؤثر فى حياته تأثيرا بالغا محسوسا ، فقد وقع فى الظن أن هذه العلوم هى الكفيلة بحل كل مشكلات الانسان المادية — وهى مشكلات أخذت مكان الصدارة فى عالم اليوم — وتفسير العالم والاحياء بكل ما يرتبط بهما من مشكلات • وبذلك بدت الفلسفة بعيدة عن الواقع بهذا المعنى ، وترفا عقليا لا ينبغى أن يباح فى عالمنا المادى المعاصر •

ثانيهما : وهو عامل يرتبط بالأول أن الفلسفة كانت الى عهد قريب عملا يمكن أن يقوم به أى فرد ، أعنى أنها كانت عملا مباحا لكل انسان عاقل ذكى له أهدافه الجادة • ولم يكن هناك فلاسفة متخصصون ، بل يمكن أن نقول أنها كانت هواية تمارس بجانب المهنة التى يمتثلونها الفيلسوف ، وعلى منسبيل المثال ، كان سبينوزا Spinoza (١٦٣٢ — ١٦٧٧) انسانا عاديا يعمل بصقله العدسات ، وكان لايبنز Leibnitz (١٦٤٦ — ١٧١٦) دبلوماسيا ورجل أعمال ، وكان لوك Locke (١٦٣٢ — ١٧٠٤) طبيبا ، وكان بيركلى Berkeley (١٦٨٥ — ١٧٥٣) قسيسا ، وكان هيوم Hume (١٧١١ — ١٧٧٦) دبلوماسيا ، وكان هناك بالطبع المثال الواضح وهو سقراط Socrates (٤٦٩ — ٣٩٩ ق م) الذى كان يعمل نحاسا • ومثل هذا يمكن أن يقال عن الفلاسفة المسلمين ، فقد كان الكندى طبيبا ، والفارابى طبيبا ومنجما ، وابن سينا طبيبا ، وابن رشد قاضيا وطبيبيا ، وهكذا •

ولذلك قيل أن الفلسفة لم تكن حتى القرن انحالي ، وبالأخص حتى العقد الثاني أو الثالث منه ، قد أصبحت مهنة يشغلها بشكل مقصود ومتعمد فلاسفة محترفون (٦) .

ان ظهور الاحتراف في الفلسفة — وسط التقدم العلمى الهائل ، والحاجات العلمية الملحة التى تتطلبها الحياة المادية المعاصرة — قد أظهر الفلسفة عند الكثيرين وكأنها موضوع منعزل عن حياة الانسان الفعلية ومتطلباتها الضرورية ، وان عالم الفلاسفة عالم غريب عن العلم الفعلى الذى يعرفه غيرهم من الناس .

هذان العاملان قد يكونان من أهم العوامل التى ساعدت على وجود هذا الفهم الخاطيء لطبيعة الفكر الفلسفى ، لأن الفلسفة لم تكن فى أى فترة من فترات تاريخها الطويل بمعزل عن حياة الانسان ومشكلاته الاجتماعية والسياسية ، فهى تحيا داخل المجتمع كأى ظاهرة من الظواهر الاجتماعية ، تتأثر بهذه الظواهر وتؤثر فيها . فلا يبدأ الفيلسوف تفكيره من فراغ ، ولا يرمى الى وضع قوالب فارغة مقطوعة الصلة بالحياة والمجتمع . بل يهدف دائما الى أن يفهم واقعهم ويفسره بطريقته الخاصة . والفيلسوف نظرتة المتعمقة فى الحياة الاجتماعية التى يعيشها الأفراد ، وفى المعتقدات التى يعتقدون بها ، وفى المعارف المشتركة فيما بينهم ، وباختصار فهو يعيش مجتمعه بكل أبعاده ، والحياة بكل جوانبها ، ويحاول تحليل هذه الأبعاد بنظرة انسانية متعمقة . عليه يجد لها الأسس النظرية التى تدعمها ، أو — اذا لم يجد لها هو الأسس العقلية — ينادى بتغيير هذه القيم ، والثورة عليها لأنها لا تتلائم وظروف الحياة الاجتماعية ، وبذلك يتقدم لنا الفيلسوف التفسير العقلى الملائم للحياة ، ويقود المجتمع الى ما يراه أصلح وأفضل . ولذلك كان لزاما على الباحث الذى يريد أن يتبين حقيقة دور الفلسفة

(٦) Macinney, J. p., Structure of Modern Thought, Chatto & Windus, London.

فى حياة الجماعة ، الا يكتفى بمجرد النظر الى الأفكار الفلسفية بمعزل عن آثارها الاجتماعية والسياسية ، ولكنه حين يضع المنظور الاجتماعى والمنظور السياسى لفكر الفلاسفة موضع الاعتبار ، فسيذكر على الفور مدى خطورة الدور الذى تلعبه الفلسفة فى الحياة الاجتماعية .

وهكذا نستطيع أن نقول مع برتراند رسل — شيخ الفلاسفة المعاصرين — أن الفلسفة لم تكن منذ أقدم العصور من شأن المدارس وحدها ، كلا ولا كنت أمرا تتنازعه قلة من العلماء ، بل كانت جزءا لا يتجزأ من حياة المجتمع^(٧) . ولذلك فالفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معا ، هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم سياسية ، وهم كذلك أسباب (أن أسعفهم التحظ) لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية^(٨) .

وعلى ذلك فإننا لا نستطيع أن نفصل بين الفكر الفلسفى السائد فى مجتمع من المجتمعات ، والظروف الاجتماعية ، والسياسية لهذا المجتمع ، فمنذ أصبح الانسان قادرا على التأمل الحر بدأت أفعاله — من نواح كثيرة هامة — تنبنى على ما يراه من آراء فى العالم ، وفى الحياة الانسانية ، وفيما هو خير وما هو شر ، وهذا صحيح بالنسبة الى يومنا الراهن صحيحه فى أى وقت مضى . فليست بمستطيع أن تفهم عصرا من العصور أو أمة من الأمم الا اذا فهمت فلسفتها ، ولكي تفهم فلسفتها ينبغي أن تكون فيلسوفا الى حد ما ، فها هنا ترى سببية متبادلة بين الطرفين ، فظروف الحياة التى يحياها الناس لها أثرها البالغ فى تكوين فلسفتهم ، ولكن العكس كذلك صحيح ، وهو أن فلسفتهم تؤثر تأثيرا بالغا فى ظروف حياتهم^(٩) .

(٧) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الاول ، ترجمة زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٣ .

(٨) نفس المرجع ، ص ٢ .

(٩) نفس المرجع ، ص ٥ — ٦ .

فالمتمثل لتاريخ الفلسفة يلاحظ أن الظروف السياسية السائدة في مجتمع من المجتمعات ترتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة السائدة في هذا المجتمع. بحيث يمكننا القول بأن كلاهما يؤثر في الآخر ويتأثر به ، ففي العصور الوسطى استأجر أحد القياصرة فيلسوفا كبيرا من فلاسفة العصر الوسيط وهو « وليم الاوكامي » لكي يكتب له نشرات ضد البابا ، وكان مقدم الفلسفة في القرن السابع عشر مرتبطا الى حد ما بالمعارضة السياسية للكنيسة الكاثوليكية ، حقيقة أن « مالبرانش » كان قسيسا ، ولكن لم يكن من المباح للمساوسة اعتناق فلسفته . وكان تلاميذ لوك في فرنسا أبان القرن الثامن عشر واتباع بنتام في انجلترا أبان القرن التاسع عشر من كبار المجددين في السياسة ، وهم الذين أوجدوا النظرية البرجوازية الحرة الحديثة ^(١٠) ، وترتبط النظم السياسية لدول أوروبا الشرقية في الوقت الحاضر بفلسفة ماركس ، وكانت آراء النازية في السياسة العملية تقوم على آرائها في الفلسفة النظرية ، وكانت النزعة الديمقراطية الحرة مرتبطة في بدايتها بالفلسفة التجريبية التي طورها لوك . . . وهكذا .

ونفس هذا الأمر نجده في المجتمع الاسلامي والفلسفة الاسلامية . فان « عام الكلام » — مثلا — وهو الذي يبحث في أمر العقائد الدينية عن طريق النظر العقلي ، والذي يعده كثير من الباحثين الجانب الأصيل في الفلسفة الاسلامية . قد نشأ وتطور مرتبطا بالسياسة ، فنشأة الفرق الاسلامية وتطورها لا يمكن فهمها على الوجه الصحيح الا من زاوية علاقتها بالسياسة ، ففرق « الخوارج » و « الشيعة » و « المرجئة » وهي أول الفرق التي ظهرت في الاسلام ، لا يمكن معرفتها على وجوها الحقيقية الا في ضوء مشكلة الامامة .

ونحن اذ نقدم هذا المدخل لدراسة بعض الاتجاهات الفلسفية

(١٠) Russell, B., «Philosophy in the Twentieth Century»
Sceptical Essays, Unwks, 1960, p. 38.

المعاصرة ، انما نقدم رداً على من يتهم الفلسفة بالخيال ويعدها عن
المواقع الاجتماعية الذى يعيشه الناس . وسيدرك القارئ أن جميع
الفلسفات المعاصرة — مثلها فى ذلك مثل الفلسفات السابقة عليها —
انما تعبر عن مشكلات واقعية تعيش مع الانسان المعاصر ، وتفرض
نفسها على الحياة الاجتماعية بكل ابعادها المتعددة .

ولا أهدف من وراء هذه الصفحات القادمة أن أستقصى جميع هذه
الاتجاهات ، وأن أتتبع آراء جميع الفلاسفة المعاصرين . بل ما أهدف
اليه هو أن أجمل أهم النظريات العامة لأهم الحركات الفلسفية
المعاصرة ، محاولاً ربط هذه النظريات بالظروف التى أدت الى وجودها ،
والأصول التى صدرت عنها .

لذلك فلا تتوقع — عزيزى القارئ — أن تجد فى تصاعيف هذه
الصفحات كل ما تسمع أو تعرف من المذاهب الفلسفية المعاصرة والفلاسفة
المعاصرين . ولكنك قد تجد « منهجاً » أو « منظوراً » يمكن أن تقرأ به
الفلسفة عموماً ، والفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص .

وكل ما أتمناه هو أن تحقق هذه الصفحات الغرض الذى وضعت
من أجله . والله وحده ولى التوفيق .

د . محمد مهران

٢٠ يناير ١٩٨٢

المرخائية — العين (أبو ظبى)

دولة الامارات العربية المتحدة

الفصل الأول

الخلقية العلمية والفلسفية للفكر الفلسفى المعاصر

العلم والفلسفة فى العصور الحديثة

« الفلسفة المعاصرة » اسم يطلق على مجموعة من الفلسفات المختلفة التى ظهرت خلال المائة عام الماضية تقريبا . الا أن كلمة « ظهرت » لا تعنى أن هذه الفلسفات أصيلة تماما جاءت بما هو جديد كل الجدة ، بحيث تميزت عن الفلسفات السابقة عليها تميزا جوهريا . كلا ، فالعصر الانسانى متصل على الدوام ، يأتى اللاحق متأثرا — سلبا أم ايجابا — بالسابق على وجه نستطيع معه أن نقول اننا لو شئنا أن نتنبع أية فكرة عند أى اتجاه فلسفى معاصر ، لاستطعنا أن نجد جذورها ضاربة فى تربة الماضى البعيد الذى قد يمتد لقرون كثيرة .

الا أننا سنكتفى — فى حديثنا عن خلفية الفلسفة المعاصرة — بالماضى القريب ، أعنى منذ تلك الحقبة من التاريخ التى يطلق عليها المؤرخون عادة اسم « العصور الحديثة » .

ففى العصور الحديثة نلاحظ تغيرا واضحا فى الاهتمام الفلسفى عما كان عليه الأمر أيام اليونان والعصور الوسطى .

فإذا كانت المشكلة الخلقية هى المشكلة الاساسية التى كانت تلح على أذهان فلاسفة اليونان ، فأعملوا عقولهم لايجاد حل لها ، وإذا كانت مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة هى المشكلة الاساسية التى أولاهها فلاسفة العصور الوسطى اهتمامهم البالغ ، فان موضع الاهتمام الفلسفى فى العصور الحديثة كان له طابعا مختلفا . اذ تميزت هذه

العصور بعامل جديد ، غير بلا شك لا فى الجوانب الاقتصادية للمجتمعات فحسب ، بل فى جميع جوانب الحياة الأخرى سواء الاجتماعية أو السياسية أو الاخلاقية ، وهذا العامل الجديد هو العلم الحديث .

وقد ذهب بعض مؤرخى الفكر ^(١) الى أن الفترة التاريخية التى نطلق عليها « العصر الحديث » تختلف عن العصر الوسيط فى عدة وجوه ، لعل من أهمها الوجهين التاليين : تقلص سلطة الكنيسة ، وازدياد سلطة العلم . والى هذين الوجهين ترتد جميع أوجه الاختلافات الأخرى .

الا أننا نلاحظ أن رفض سلطة الكنيسة — الذى يمثل الخاصية السلبية للعصر الحديث — كان أسبق فى الظهور من الخاصية الايجابية ، وهى التسليم بالسلطة العلمية ، اذ أن العلم لم يلعب فى عصر النهضة بايطاليا سوى دور صغير . وظهرت أول دفعة حقيقية للعلم فى أثر نشر نظرية « كوبرنيكس » (١٤٧٣ — ١٥٤٣) عام ١٥٤٣ ، الا أن هذه النظرية لم يكن لها تأثيرها الفعال الا بعد أن تعهدوا وطورها « كيبلر » و « جاليليو » فى القرن السابع عشر . ومنذ ذلك الوقت بدأت الحرب فى أوروبا بين العلم والتزمت الكنسى ، وهى حرب انتهت لصالح تلك المعارف العلمية الجديدة .

ولا شك فى أن ظهور العلم كعامل من عوامل القوة قد أدى الى تغيير الكثير من حياة الناس ، وشكل خطرا على تقاليدهم وأعرافهم ، بل وقلب أسس تفكيرهم رأسا على عقب ، فقد ترك العلم آثاره الواضحة فى الحياة العامة للانسان وغير الكثير من النظم الاجتماعية الواضحة فى الحياة العامة للانسان ، كما غير الكثير من النظم السياسية والاقتصادية والفكرية . وباختصار كان العلم فى حقيقته ثورة عمت المجتمع من جميع جوانبه ، وأحدث انقلابا ضخما فى مضمون الحياة الانسانية ومحتواها .

(١) Russell, B. History of Western Philosophy, George Allen & Unwin, London, 1971, p. 479.

وإذا شئنا أن نتناول أهم ما يرتبط بموضوعنا من التأثيرات التي أحدثها العلم في العصور الحديثة ، لاستطعنا أن نوجز ذلك فيما يلي (٢) :

أولاً : أن العلم النظري — الذي كان يهدف أساساً الى « فهم » المعانم — لم يعد — بوصفه غاية في حد ذاته — يمثل تلك المكانة السامية التي كان يحتلها في العصور السابقة ، وأصبح العلم العملي الذي يهدف أساساً الى « تغيير » العالم أكثر منه أهمية . وأخذت أهمية هذا الأخير تزداد يوماً بعد يوم حتى كاد يقضى على العلم النظري في أذهان الناس . وقد ترك هذا الأمر أثراً سيئاً ما زلنا نعاني منه حتى اليوم وهو التمييز القاطع بين العلوم العملية والعلوم النظرية ، وما ترتب على ذلك من تلك النظرة المتعالية التي ينظر بها أصحاب العلوم الأولى الى أصحاب العلوم الثانية .

وقد كانت الأهمية العملية للعلم مرتبطة في بدايتها بالجرب ، فقد حصل كل من « جاليليو » و « ليوناردو » على وظيفة حكومية ، وذلك للعمل على تحسين المدفعية وإقامة التحصينات الحربية . ومنذ زمانهما فصاعداً أصبح دور رجال العلم في الحرب يزداد خطورة يوماً بعد يوم ، فأتضح بعد ذلك في تطوير الانتاج الآلي . وتطبيع الناس على استخدام مصادر الطاقة ، البخار ثم الكهرباء . ولكن لم يكن تأثيرهم السياسي الملحوظ حتى قرب نهاية القرن التاسع عشر .

ثانياً : لا شك في أن التخلص من السلطة الدينية الكنيسية ، وظهور السلطة العامة ارتبط بنزعة الى التحرر ، وشعور الانسان بفرديته واستقلاله عن الآخرين ، وكان من أثر ذلك أن كثيراً من الاتجاهات الفكرية والفلسفية كانت — فيما يرى بعض المؤرخين للفكر من أمثال « برتراند رسل » ذاتية في طابعها العام ، لأن النزعة التحريرية أدت الى نمو الفردية ، فظهرت معظم الفلسفات في القرنين السابع عشر

والثامن عشر على صورة اتجاهات ذاتية أو فردية ، ويمكن أن نلاحظ ذلك بوضوح عند « ديكارت » الذى أقام المعرفة برمتها على يقين وجوده الشخصى ، وسلم بالوضوح والتمييز (وهما أمران ذاتيان) بوصفهما محكين للصدق ، كما ظهر ذلك أيضا عند « ليبنتز » فى « ذراته الروحية المخلقة على ذاتها » ، وقد وصلت الفلسفة التجريبية على يد « هيوم » الى أقصى درجات النزعة الشككية التى لا يمكن لاحد أن يرفضها أو يقبلها ، وكان كل من « كانت » و « فشته » ذاتيا فى مزاجه ، كما كان كذلك فى فلسفته .

ثالثا : لعل أهم ما ترك العلم الحديث من آثار فى أذهان المفكرين هو طرح جميع ما ترتب على النزعة الروحية أو الحيوية Dnimism لقوانين الطبيعة . فقد كان الاغريق يعتقدون أن قوة الحركة علامة الحياة ، ويبدو للملاحظة العادية أن الحيوانات تتحرك بذاتها ، فى حين أن المادة الجامدة لا تتحرك الا اذا كانت مجبرة على الحركة بفعل قوة خارجية ، ومن هنا ذهب أرسطو الى أن لروح الحيوان وظائف متعددة ، ومن بين هذه الوظائف تحريك جسم الحيوان . وكان الاغريق يعتقدون أيضا أن للشمس والكواكب نفوسا أو أرواحا هى التى تتحكم فى سيرها وفى حركاتها ، أى أنها سبب كل ما نلاحظه من حركة فيها . وقد عد أرسطو العشرات من المحركات التى كان يعدها أرواحا الهية هى المصدر النهائى لجميع أنواع حركة الاجرام السماوية ، بحيث اذا تخلت عنها هذه الارواح توقفت عن الحركة ، وهكذا يظل تأثير الروح على المادة ما دامت تلك المادة فى حالة من الحركة .

وقد تغير هذا الأمر كلية فى العلوم الحديثة . فقد قرر القانونون الأول للحركة عند « نيوتن » أن المادة الجامدة متحركة ، فاذا ما بدأت فى الحركة فانها ستظل متحركة ما لم يوقفها عن الحركة مؤثر خارجى ، أو بعبارة أخرى أن « الجسم المتحرك يظل متحركا ما لم يعترض طريقه عائق خارجى » . وكان لهذا القانون أثره الكبير فى النظر الى طبيعة

القوانين العلمية ، وكان لهذه النظرية تأثيرها الكبير على كثير من النظريات الفلسفية •

رابعاً : كان من بين النتائج الهامة التى أسفر عنها العلم الحديث تغيير مكانة الانسان فى الكون • فقد كانت النظرة القديمة تتصور أن الأرض هى مركز الكون وكل شئ فى الوجود (وليس فى الأرض فحسب) مسخر لخدمة الانسان ، لأنه يقطن مركز الوجود كله فشعر الانسان بقيمته الكبرى التى ينفرد بها عن بقية مخلوقات الله ، شعر بأنه محور الوجود ، لأن أرضه هى المحور الذى تدور حوله جميع الاجرام السماوية • وهكذا انتفخ الانسان غروراً ، وامتلا كبرياء وصلفاً ، ومشى فى أرجاء الكون مزحاً ، وراح يباهى بقوة عقله ، ويجعل من نفسه حكماً على جميع الأشياء والكائنات •

الا أن الأرض — فى علم الفلك النيوتونى — قد تقلص حجمها الى حد ما كان يخطر على بال أحد من القدماء • فقد اتضح أنها مجرد كوكب أصغر من أن تميزه عن أى نجم من النجوم ، واتسعت المسافات الفلكية على وجه أصبح معه حجم الأرض يبدو وسط هذا الفضاء الشاسع أشبه بحجم سن الدبوس أو — بتعبير أحد العلماء — أشبه بحبة رمل وسط صحراء شاسعة • وفضلاً عن ذلك فليست الأرض هى محور الكون ، بل هى تنتمى الى مجموعة شمسية تدور كغيرها من الكواكب حول مدار الشمس • وكان من نتيجة ذلك أن ترتفع الكبرياء البشرى حين صدمته هذه الحقيقة ، وتغيرت صورته عن نفسه ، وعن كوكبه الصغير الذى يقبع عليه ، واهتزت قيمته فى عين نفسه ، وتضاءلت أهميته عن ذاته وأهمية كوكبه الضئيل ، وقد ترتب على ذلك نتائج خطيرة من الناحية الاخلاقية والفلسفية عموماً •

خامساً : ولعل من أخطر الآثار والنتائج التى ترتبت على ظهور العلم الحديث وعلى النجاح الكبير الذى حققه فى فترة قصيرة من الزمن

نسبياً ، نتيجة كان لها أثرها البالغ على عقول المفكرين والفلاسفة ، وأعنى بها تلك النتيجة المتعلقة بالمنهج العلمى الذى يتبعه الباحث للتوصل الى النتائج التى يتوصل اليها •

لقد عرف تاريخ الفلسفة نوعين من المناهج : المنهج الاستنباطى الذى يبدو له أوضح مثال فى التفكير الرياضى ، وهو تلك الطريقة التى تبدأ بفروض نسلم بها تسليماً ثم نستنبط منها ما يترتب عليها من نتائج ، والمنهج الاستقرائى أو التجريبي الذى يبدأ بملاحظة الظواهر كما تحدث فى الواقع ، ثم يفرض الفروض التى تفسر الظاهرة المراد بحثها ، ويتحقق من صحة هذه الفروض بإجراء التجارب أو بمزيد من الملاحظات المضبوطة ، حتى اذا ما ثبت صحة فرض هذه الفروض أصبح هو القانون العلمى الخاص بتلك الظاهرة •

وقد كان المنهج الاستنباطى هو طابع التفكير عند اليونانيين وعند رجال العصور الوسطى ، فالتفكير عندهم كان رياضياً فى صورته ومبناه ، وان لم يكن كذلك فى مادته وفحواه ، ذلك لأن الطريقة الرياضية فى التفكير كانت كفيلة فى نظرهم للتوصل الى اليقين المنشود ، ذلك اليقين الذى كان السمة الرئيسية فى أى علم جدير بهذا الاسم •

الا أن ظهور العلم التجريبي الحديث والنجاح الذى حققه فى كثير من ميادين المعرفة ، جعل الفلاسفة يتساءلون فى حيرة عن سر هذا النجاح الذى يحرزه العلم يوماً بعد يوم ، بينما الفلسفة واقفة فى مكانها لا تكاد تخطو خطوة الى الامام ، ولعل الاجابة التى بدت لهم واضحة هو أن العلم الطبيعى يتبع فى بحثه منهج الملاحظة والتجريب ، وقصر بحثه على أمور لا تتعدى ما يمكن أن نراه ونلمسه ، وهكذا بدا المنهج العلمى هو السر الوحيد فى تقدم العلوم الطبيعية وفى النجاح الذى يحرز • وقد كانت هذه الاجابة بمثابة المطرقة التى تحطم تحت ضرباتها الكثير من طرق التفكير القديمة ، وطبيعة الموضوعات التى

عالجها القدماء من الفلاسفة ، ومعظم النظريات الميتافيزيقية والمنطقية والأخلاقية ، وكل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية للإنسان .

ولكن لا يعنى ذلك بالطبع أن المنهج الاستنباطى الرياضى فاسدا على وجه ينبغى معه احلال المنهج التجريعى مكانه ، وكل ما يعنيه هو أن الطريقة الاستنباطية وحدها لا يمكن أن تقدم لنا التفسير الصحيح عن العالم ومشكلاته ، بل لابد — بجانبه — من استخدام المنهج العلمى القائم على الملاحظات والتجارب حتى نصل الى القوانين العلمية .

وهنا يكون المنهج الاستنباطى ممكن الاستخدام . بل أن المنهج الاستنباطى قد تطور تطورا كبيرا نتيجة لتطويع العلوم الرياضية منذ القرن السابع عشر ، وكان تطور العلوم الرياضية مرتبطا الى حد كبير بتطور العلوم الطبيعية ، لأن القوانين الطبيعية فى حاجة الى الرياضيات للتعبير عن نفسها تعبيرا دقيقا ، واستخدام الملاحظة والتجريب يستلزم تطبيق المناهج الدقيقة للقياس للتوصل الى القوانين التى تصاغ فى حدود رياضية ، وهذا السر فى دقة القوانين العلمية ، وسر نجاح العلم الطبيعى .

ويبدو أن تأثير الفلاسفة بمنهج العلوم التجريبية قد أتى على نحوين مختلفين : أولهما يرجع الى صياغة القوانين العلمية فى حدود رياضية ، والآخر يرجع الى طبيعة المنهج العلمى ذاته وما يترتب عليه من نتائج . فتأثر بعض الفلاسفة بالصياغة الرياضية للقوانين العلمية بحيث وقع فى اعتقادهم أن تطبيق التكنيك الرياضى واللغة الرياضية على ما يمكن قياسه من الخواص التى تتكشف لنا خلال الحواس هو وحدة المنهج الحقيقى للكشف والتفكير ، فراح كل من « ديكارت » و « اسبينوزا » و « ليبنتز » يحاول اعطاء تفكيره بنية من نوع رياضى ، فما يمكن أن يقال لابد أن يكون قابلا لأن يوضع فى حدود رياضية أو شبه رياضية ، لأن اللغة العادية ليست على درجة كافية من الدقة ، ويمكن أن توقع الباحث فى كثير من المغالطات والاطاء . إلا أن هناك من الفلاسفة من تأثر بطبيعة المنهج العلمى ذاته ، والطريقة التى يصل

بها العالم الى الحقائق التى يتوصل اليها وما يقتضيه ذلك من التخلي عن كثير من المشكلات الفلسفية التى لا يمكن أن تساير روح هذا المنهج • وسيظهر ذلك بوضوح عن بعض الفلاسفة المعاصرين ممن سوف نتحدث عنهم فيما بعد •

وهكذا نخلص من ذلك أن عصر العلم النيوتونى الذى سيطر على المتقول المفكرة أبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على وجه الخصوص كان فى حقيقته عصر تمجيد العقل ، فقد استطاع العقل البشرى أن يحقق منجزات ضخمة فى جميع ميادين المعرفة والحياة ، وأن يمسك بزمام الطبيعة ليخضعها للتحليل والتفسير •

الا أن الاعتداد بالعقل وتمجيده على هذه الصورة كان لا بد أن يقابل برد فعل قوى له تأثيره الكبير على الاتجاهات الفكرية المعاصرة • وكانت الرومانسية من أقوى ردود الأفعال لعصر العلم والعقل •

النزعة الرومانسية كرد فعل للنزعة العقلية :

جاءت النزعة الرومانسية فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر كرد فعل عنيف ضد النزعة العلمية التى سادت أوروبا منذ حوالى القرن السادس عشر والتى بلغت ذروتها فى العلم النيوتونى فى أوائل القرن الثامن عشر • وكان لهذه الحركة تأثيرها الكبير — سواء كان هذا التأثير سلبيا أو ايجابيا — على جميع أوجه النشاط الانسانى من فن وأدب وفلسفة وسياسة ، وحتى أولئك الذين نفروا من هذه الحركة قد اضطروا الى اتخاذ موقف منها ، وكثيرا ما كان يتأثرون بها أكثر مما يظنون •

ونعرض هنا لهذه النزعة باختصار ^(٣) لأنها تشكل فى الواقع

(٣) انظر هذا الموضوع : راندال : تكوين العقل الحديث ، ترجمة جورج طعمه (الجزء الثانى) •
وانظر فى ذلك أيضا :

Russell, History of Western Philosophy p. 651 FF.

الخلقية الثقافية لمعظم الفكر الفلسفى المعاصر ، مع أن النزعة الرومانسية لم تكن فى البداية مرتبطة بالفلسفة ، اذ أنها بدأت مرتبطة بالسياسة على يد « جان جاك روسو » ، الا أنها سرعان ما كانت لها روابط متعددة بالفلسفة •

واذا كان روسو أول شخصية كبيرة فى الحركة الرومانسية ، فقد كان يعبر عن اتجاهات كانت سائدة بالفعل ، اذ شغف المثقفون فى فرنسا أبان القرن الثامن عشر شغفا كبيرا بما أطلقوا عليه « الشعور » أو « الحساسية » La Sensibilité ويعنى الميل الى العاطفة ، وعاطفة المشاركة الوجدانية على وجه الخصوص ، تلك العاطفة التى لا بد أن تكون مقنعة بشكل كامل ، ولا بد لها أن تكون مباشرة وحادة على وجه لا يمكن أن يكون فى استطاعة الفكر التعبير عنها • وعلى هذا راح الرومانسيون يؤكدون الجانب العاطفى من الطبيعة البشرية ، وليس الجانب العقلى فيها •

اعتقد الرومانسيون أن التراث العلمى للقرن التاسع عشر كان — رغم عظمه واتساعه وبعد مداه — أداة أقل ملائمة للتعبير عن ميول الطبيعة البشرية واهتماماتها المتعددة ، حتى لقد ساءت سمعة عصر العقل رغم دعاواه الكثيرة العادلة ، ساءت سمعته لا لأن معتقداته لم تكن صحيحة ، ولا لأنها لم تكن معقولة ، بل لأن المثل الأعلى للحياة الذى كان يقدهه للناس كان مثلا واهيا ، سطحيا ، هزيلا • فمن الجائز أن يكون الانسان حيوانا عاقلا ، غير أن جانبه الحيوانى أعمق جذورا من جانبه العقلى ، ولذلك فإنه لا يستطيع العيش على الحقيقة وحدها • وهكذا وقفت النزعة الرومانسية وجها لوجه أمام العلم النيوتونى لتجده غير وارد أكثر من أن تجده مغلوطا •

ان النزعة الرومانسية — اذن — جاءت فى أساسها رد فعل ضد تأويل الخبرة البشرية تأويلا ضيقا فى حدود العقل وحده ، وثورة ضد المنظر

الى العالم بوصفه نظاما آليا واسعا فحسب ، اذ أن العالم فى نظرهم أرحب مما يمكن أن تقدمه لنا الفيزيكا ، وأن الحياة شيئا أوسع من الذكاء • فانصرفوا الى خبرة الانسان بكل اتساعها وشمولها ، بدلا من الاختصار على العلم وهذه •

وذهب روسو — ينبوع الحركة الرومانسية — الى اعلاء ما أسماه « الانسان الطبيعى » ، الا أن تصوره لما هو طبيعى فى الطبيعة البشرية لم يكن قائما على نظام الطبيعة الذى تصوره « نيوتن » ، بل كان قائما على خبرته هو الشخصية • فالانسان عنده ليس هو ذلك المخلوق الذى يفكر تفكيرا عقليا منطقيا ليحكم على الأشياء من زاوية منفعتها له أو لاصحابه ، بل هو ذلك المخلوق الذى يشعر ويتأثر • كما كان يعتقد أن الذكاء والعقل من ثمار البيئة الاجتماعية تلك البيئة التى تتناول طبيعة الطفل المرنة وتفسدها بادخالها قسرا فى قالب تقليدى غريب عنها بلا شك ، فان « كل شيء يكون حسنا عندما يخرج من بين يدي خالق الطبيعة ، ولكن يفسد كل شيء عندما نتناوله يد الانسان » و « ليست الحكمة البشرية كلها سوى أهواء ذليلة ، وليست عادتنا الا مجرد خضوع وقاق وكبت ، فالانسان يولد ، ويعيش ، ويموت فى حالة من العبودية ، يسجن عند الميلاد فى قماط ، ويشد عند المفاة الى كفن ، ويبقى مكبلا بقيود مختلف المؤسسات ما دام فى قميص الانسان » •

ومن هنا كانت مهمة التربية عند روسو المحافظة على الانسان الطبيعى ، ولكى نحقق هذه المهمة ، فلا بد لنا — فى نظر روسو — ان نجنب الطفل أى تعليم منظم على يد كائنات بشرية أخرى • فقد كان قوام هذه التربية السلبية عنده هو « ألا يتعلم الطفل مبادئ الفضيلة والحقيقة ، بل أن نحفظ قلبه من الرزية ، وعقله من الزلل » • ولو نجحنا فى هذه الخطة لنبتع تربية الطفل من النمو الحر لطبيعته الخاصة ، ولقواه الذاتية ، ولجوله الطبيعية الخاصة • وهذا يعنى — كما هو واضح — أن الاحكام الغريزية ، والانفعالات البدائية ، والغرائز

الطبيعية ، والانطباعات الأولى هي الاجدر بأن نتخذها أساسا للعمل من كل تأمل وحذر وخبرة ناشئة من الاتصال بالآخرين • اذ أن العواطف هي العنصر الأهم فى حياتنا العقلية ، ويبلغ الانسان الكمال بنمو شعوره لا بنمو ذكائه • فالانسان المثالى هو ذلك الكائن الذى يفيض حبا وعطفا على الآخرين ، وهو الذى يستلهم الشعور الدينى ، وعرفان الجميل والاحترام •

وقد كان تأكيد روسو على المشاعر البشرية والعواطف الانسانية الأصلية تأكيدا ثورى المقصد من الناحية السياسية ، فاذا كانت الثورة الفرنسية ثمرة المذهب العقلى فى القرن الثامن عشر ، فان أصحاب النزعة الرومانسية حاولوا الوقوف فى صف المعارضة المحافظة • ومن هنا جاء تأكيدهم على الايمان بوصفه سندا أساسيا للدين الذى حاول عصر العلم معارضته وهدمه •

وقد حاولت النزعة الرومانسية تحرير الفرد من القيود التى يكبله العقل بها ، ومن تترمت العادات وقسوة التقاليد • وقد تعلم الرومانسيون من « روسو » ازدياء الطقوس والمعرف فى اللبس والعادات ، ثم فى الفن والحب ، وأخيرا فى الأخلاق التقليدية • ولكن لا يعنى ذلك بالطبع أن الرومانسيون كانوا بغير أخلاق ، بل على العكس كانت لهم أحكامهم الأخلاقية الحادة والصارمة ، الا أنهم كانوا يقيمونها على مبادئ مختلفة تماما عن تلك التى كانت تبدو لسابقيهم خيرة •

فقد كانت الفترة منذ ١٦٦٠ حتى الوقت الذى ظهر فيه « روسو » فترة اضطرابات وقلق ، حيث نشبت الحروب الأهلية بفرنسا وانجلترا وألمانيا ، فأدى ذلك الى احساس الناس بالقلق الشديد من خطر الفوضى ، ومن جميع الاتجاهات التى تخرکها المشاعر القوية الحادة ، وأصبحوا على اقتناع بأهمية الامان ، والعمل على تحقيقه بأى ثمن • وبدا لهم التصرف الحكيم فضيلة كبرى ، ومالوا الى التعقل والحكمة دون الاعمال المتهورة •

ولكن منذ أيام « روسو » بدأ الناس يملون هذا الامان ، وكان
يسنثريهم فى ذلك نابليون والثورة الفرنسية • وقد اتخذ هذا التمرد
صورتين :

الاولى : تمرد الاتجاه الصناعى ، سواء الرأسمالى منه أم
البروليتارى ، ضد الملكية الارستقراطية ، وقاد هذا التمرد الفلاسفة
الراديكاليين وحركة التجارة الحرة ، والاشتراكية الماركسية •

الثانية : تمثلت فى تلك النزعة الرومانسية ، فلم يكن الرومانسيون
ينشدون الهدوء والسلام كما هو شائع ، بل كانوا ينشدون الحياة
الفردية العاطفية العنيفة • الا أنهم لم يكونوا فى تعاطف مع الاتجاه
الصناعى ، لأنه كان فى نظرهم قبيحا • فقد بدا لهم أن جمع المال ليس ثروة
لنفس البانية ، فضلا عن أن تقدم المنظمات الاقتصادية الحديثة تتدخل
فى الحرية الفردية بشكل سافر • وكانت هذه الحرية الفردية تعنى عندهم
أن خلق الفرد وشخصيته هما العامل الهام والحاسم ، وكان شعارهم
دائما « كن ذاتك ، ونم شخصيتك » •

ولكن على الرغم من أن أحدا من الزعماء الحقيقيين للرومانسية
لم يذهب الى حد القول بعدم الاكتراث بالغير ، وعلى الرغم أيضا من أن
معظمهم رأى فى العناية بشخصيات الآخرين وخدمتها اداة هامة لنمو
الشخص ، فلا جدال فى أن تأكيدهم الواضح على الفردية كان بمثابة
الحافز القوى والتبرير الكافى للمذهب الفردى الاقتصادى الذى يعد
أساس النظرية الرأسمالية •

وهكذا نستطيع أن نصف النزعة الرومانسية عموما بأنها قد أحلت
المقاييس الجمالية محل المقاييس النفعية ، اذ كانت لأخلاقتها دوافع جمالية
منذ البداية ، تشبع أصحابها بأخلاق الفلاحين بما يسود بينهم من تعاطف
ومودة • وكانت لهم طريقتهم الخاصة فى عرض آرائهم ، واستخدامهم
للشخصيات التى تجسد هذه الآراء ، حيث كانت تلك الشخصيات فى
الغالب تدور بين قطبين متناقضين يقفان فى صراع حاد : بين الفلاح

الفقير والمرابى الجشع ، وتكون الغلبة فى النهاية لهذا الأخير . فقد رأى الرومانسيون أن الفقراء يتمتعون بالفضيلة أكثر من الأغنياء ، والفقراء مغلوبون على أمرهم ، والأغنياء ظالمون . وقد ظهر الفقير فى خيالهم على صورة ذلك الرجل الذى لا يملك سوى بضع قراريط من الأرض ، لا يملك أى مصدر للرزق الا عمله فى هذه القراريط ، تلك القراريط التى كان يفقدها الفقير فى ظروف عاطفية محزنة ، فبعد ان يتقدم به العمر يصبح عاجزا عن العمل ، فتتهار ابتته المحبوبة ، ويكون لدى المراهنين والساداة الأوغاد استعدادا للانقضاء على القراريط وعلى شرف الابنة .

ان هثل هذا الخيال الدرامى ما كان يمكن أن يتم التعبير عنه بالدقة المطلوبة الا عن طريق القصص . ومن هنا كان خير ما نعرفه لهؤلاء الرومانسيين هو ما كانوا يذكرونه فى رواياتهم الخيالية ، وكانوا فيها يشغفون بكل ما هو غريب : الاشباح والقلاع القديمة وغير ذلك مما يضى على رواياتهم مثل هذا الجو الرومانسى .

ولعل من أهم فضائل هذه النزعة سعة صدرها وتسامحها ، واستعدادها لتقبل أية حقيقة ، أو أية قيمة من القيم يمكن أن تكشف عنها أية خبرة . أما عيبها المزعج فهو أنها قد تقود الى اليأس والى عدم الاكتراث بجميع مقاييس الحقيقة والقيم ، والى جعلهم يأبون الأخذ بتلك التمييزات التى تعد أساسية للحياة المنظمة . فشأن الرجل الرومانسى شأن السكران الذى يتقبل جميع الأشياء على أنها ذات قيمة واحدة ، ويعجز فى أكثر الاحيان من انتقاد خبرته ، وتشتله مباحج مجرد العيش عما فى العيش الجيد من مباحج أعظم .

وعلى أى حال فقد كان للنزعة الرومانسية أثرها الواضح فى فلسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين بجانب الاتجاه العقلى الذى لم تستطع

القضاء عليه ، بل ازداد خطره وتأثيره نتيجة للتطورات العلمية أبان القرن التاسع عشر (٤) .

الا أننا نلاحظ بوجه عام أن الحياة الفكرية فى القرن التاسع عشر كانت أعقد مما كانت عليه فى القرن الثامن عشر . ويرجع ذلك الى عدة أسباب ، لعل من أهمها الاسباب التالية :

أولاً : ان الحياة الفكرية لم تعد مقصورة على أوروبا ، بل اتسعت رقعتها وأصبحت أوسع بكثير من رقعتها السابقة . فقد قدمت أمريكا وروسيا مساهمات كبيرة كان لها أهميتها الواضحة فى ذلك القرن .

ثانياً : أن العلم الذى كان المصدر الاساسى للمجدة منذ القرن السابع عشر قد حقق الكثير من الانتصارات ، وخاصة فى الجيولوجيا ، والبيولوجيا والكيمياء العضوية .

ثالثاً : ان الانتاج الآلى قد غير بصورة واضحة من البناء الاجتماعى ، وقدم للناس تصورا جديدا لقواهم فى علاقتها مع البيئة الفيزيائية .

رابعا : ان الثورة الفلسفية والسياسية على النظم التقليدية فى الفكر والسياسة صوبت ضربات قاسية وناجحة الى كثير من المعتقدات والمؤسسات التى كانت تعد حتى ذلك الوقت غير قابلة للتغيير . وقد اتخذت هذه الثورة صورتين مختلفتين تماما : احدهما رومانسية والأخرى عقلية ، وقد انتقلت الصورة الرومانسية من « بيرون » و « شوبنهاور » و « نيتشة » الى موسولينى وهتلر . وبدأت الثورة العقلية من فلاسفة الثورة الفرنسية ثم انتقلت — بعد تخفيف حدتها — الى الفلاسفة الانجليز ، واتخذت حينئذ صورة أخرى عند ماركس ، وشاعت فى روسيا السوفيتية .

(٤) قارن :

Bochenski, Contemporary European Philosophy pp. 5-6.

وعلى ذلك تمثل الصورة الرومانسية مصدرا من مصادر الحياة الفكرية فى القرن التاسع عشر ، تلك الصورة التى نراها فى ثوب غير فلسفى عند « بيرون » ونقرأها فى لغة الفلسفة عند « شوبنهاور » و « نيتشه » ، مالت الى تأكيد الارادة للحط من العقل ، والى الملك من سلاسل التفكير العقلى ، والى تمجيد العنف من أنواع معينة • وهى فى السياسة العملية ذات أهمية كبيرة فى مناصرة النزعات القومية ، وفى اتجاهها الفكرى تبدو — وان لم يكن ذلك فى الواقع تماما — معادية لما يسمى فى العادة بالعقل ، وتميل الى أن تكون ضد الاتجاه العلمى •

ومهما يكن من أمر تلك المؤثرات ، فان هناك أيضا مصدرين آخرين للفكر الفلسفى فى القرن التاسع عشر ، وهما : العلم والانتاج الآلى ، بدأ تأثير ثانيهما مع ظهور « ماركس » وأخذت أهميته تزداد بالتدريج • أما الأول فقد كانت له أهميته منذ القرن السابع عشر ، الا أنه اتخذ فى القرن التاسع عشر صورا جديدة •

فاذا كان « جاليليو » و « نيوتن » من علماء القرن السابع عشر ، فان « داروين » كان من علماء القرن التاسع عشر • وكانت لنظرية « داروين » تأثير كبير على بعض الاتجاهات الفلسفية فى ذلك القرن • ولنظرية « داروين » جانبان : الأول ، وهو نظرية التطور القائلة بأن صور الحياة المختلفة قد تطورت بالتدريج من سلالة واحدة • والثانى هو الصراع من أجل الوجود ، والبقاء للأصلح ، وكان هذا الجزء ، وهو تفسير ميكانيكى لعملية التطور موضع اهتمام كبير من جانب كثير من علماء البيولوجيا وعلماء الاجتماع السكانى •

وقد أثرت نظرية التطور فى بعض الاتجاهات الفلسفية أبان القرنين التاسع عشر والعشرين ، حيث ظهرت فلسفة التطور لتلعب دورا هاما فى هذين القرنين ، ويمثل « نيتشه » و « البراجماتيون » و « برجسون » صورا من هذه الفلسفة •

هذه هى الخلفية العامة التى نستطيع أن نبدأ منها الحديث عن الفلسفة المعاصرة ، لنقّبين بشكل واضح ملامحها العامة واتجاهاتها الرئيسية ، وهذا هو موضوعنا الذى سوف نتناوله الآن بشيء من التفصيل .

الاتجاهات العامة للفلسفة المعاصرة :

إذا شئنا أن نحدد بشكل دقيق الاتجاهات الفلسفية المعاصرة فإننا نجد أنفسنا عاجزين تماما عن تحقيق هذا الأمر ، فليس من اليسير على أى باحث أن يضم فلاسفة القرن العشرين تحت طائفة من الاسماء ، يشير كل اسم منها الى مدرسة فلسفية بعينها ، بل قد تنطوى هذه المحاولة على شيء من التضليل والخطأ ، اذ أن التمييز بين مدارس الفكر المعاصرة ليس تمييزا حاسما على الاطلاق ، ويرجع ذلك فى اعتقادنا الى عدة أسباب لعل من أهمها السببين التاليين :

أولاً : أن فيلسوف القرن العشرين وجد أمامه تراثا فكريا أفرزه العقل الانسانى على مدى قرون طويلة ، فأمامه تراث فكرى يرجع الى ازدهار الفلسفة فى العصر اليونانى ، وتراث دينى فلسفى يرجع الى العصر الوسيط ، ونتاج علمى هائل بدأ منذ القرن السادس عشر وما ترتب عليه — ايجابا وسلبا — من حركات فكرية وتطورات اجتماعية واقتصادية وسياسية . فجاء فيلسوف هذا القرن ليجد البيئة الفكرية تملج بشتى أنواع التيارات ، المتقاربة حيناً والمتعارضة حيناً آخر ، ولا شك أنه قد وجد فى كل تيار جوانب تروق له ، وجوانب أخرى لم تلاق صدًى فى نفسه ، وثالثة يمكن أن يقبلها بعد تعديلها ، أو اضافة ما يراه ضروريا عليها . الى آخر ما يمكن أن يكون مصدر تأثير عليه بصورة أو بأخرى .

وهكذا تكونت عقلية الفيلسوف المعاصر من مصادر شتى يصعب حصرها ، ولعل تلك التيارات الكثيرة قد عملت عملها — بشكل شعورى

أو غير شعورى — فى تكوين فكرة وطريقة تفكيره • ويصعب على الباحث فى تلك المرحلة أن يقول عن أى فيلسوف معاصر — وهو على يقين من قوله — أن هذا الفيلسوف قد استوحى فلسفته من مصدر واحد بعينه ، أو أن يحدد بدقة مصادر بذاتها كانت هى وحدها مصدر الهام هذا الفيلسوف أو ذاك •

فلا غرابة إذن فى أن نجد فيلسوفين يشتركان فى مبدأ أو أكثر ويختلفان فى مبدأ آخر أو أكثر ، أو أن نجد فيلسوفين يبدأان بداية واحدة ، وسرعان ما تشترق بهما الطرق حتى يبدوان وكأنهما متعارضان ، بحيث لو أردنا أن نضعهما تحت قوائم المدارس المتعددة ، لكان فى إمكاننا أن نضعهما تحت اسم مدرسة واحدة ، أو أن نضع كل منهما تحت اسمين لمدرستين مختلفتين •

ولنضرب لذلك مثلاً بفيلسوف من الفلاسفة المعاصرين وهو « وليم جيمس » ففى إمكاننا أن نضم هذا الفيلسوف الى زمرة الفلاسفة الواقعيين ، بل قد نجعله المؤسس الأول للمذهب الواقعى المعاصر ، ولكن فى إمكاننا أيضاً أن نضعه فى قائمة فلاسفة مذهب التطور ، فضلاً عن أنه فى نفس الوقت أحد الاعلام الكبار فى الفلسفة البراجماتية • • وهكذا •

ان مرجع ذلك — فى اعتقادنا — هو كثرة التراث الفكرى الذى وجدده الفلاسوف المعاصر بين يديه على وجه أصبحت معه المؤثرات الفكرية أكثر وفرة وغزارة ، بحيث يمكن أن تتداخل تلك المؤثرات عند الفلاسفة ، وبذلك تتقارب النظريات الفلسفية فى بعض جوانبها ، مما يؤدى الى جعل تصنيفهم الى مدارس محددة وقاطعة أمراً متعذراً ، ان لم يكن مضاللاً •

ثانياً : ان الديمقراطية الفكرية التى ربما تكون مرتبطة بالديمقراطية السياسية ، جعلت الفلاسفة يتقبلون آراء بعضهم البعض الآخر ،

ويناقشونها مناقشة حرة ، سواء على صفحات المجلات الفلسفية المتعددة أو فى المؤتمرات الفلسفية العديدة • ولا شك فى أن هذا التواصل الفكرى كان من شأنه أن يجعل فلاسفة القرن العشرين يعيشون فى جو من الألفة الفكرية ، على صورة يمكن معها أن يتم التأثير والتأثير فيما بينهم ، ف يأخذ بعضهم من البعض الآخر بعض الجوانب التى يقتنع بصحتها بصرف النظر عن الاختلافات المذهبية • وبعبارة أخرى فإن الفيلسوف المعاصر بوجه عام أكثر تواضعا ، وأقل تعصبا لآرائه ، بحيث يكون لديه الاستعداد دائما لأن يتخلى عن رأى من آرائه لو اقتضح له بطلانه نتيجة لاحتكاكه بغيره من الفلاسفة ، دون أن يرى فى ذلك تقليلا من شأنه ، وحطاً لمكانته (٥) •

ولدينا فى الفلسفة المعاصرة الكثير من الأمثلة الحية لهذه الحقيقة • ونكتفى هنا ببعض هذه الأمثلة • فقد ظل الفيلسوف البريطانى المعروف « برتراند رسل » يهاجم إحدى نظريات الفيلسوف الأمريكى « وليم جيمس » سنوات طويلة ، كما ظل هذا الأخير يرد عليه مفسرا تلك النظرية وشارحا أبعادها متهما زميله البريطانى بعدم فهم تلك النظرية ، وظل هذا النقاش دائرا حتى أتى رسل بعد ذلك الى اعتناق هذه النظرية ، متخلياً بذلك عما كان يدافع عنه طوال ما يقرب من عشرين عاما ، وهكذا اتفق الفيلسوفان على نظرية من النظريات على الرغم من الاختلافات الأخرى بينهما •

وكان الفيلسوف البريطانى « وايتهد » يدافع فى بداية حياته الفلسفية عن نظرية معينة ، ولكنه انتهى الى صبح فلسفته المتأخرة بصيغة برجسونية واضحة •

ولعل من مزايا الفلسفة المعاصرة ازالة الحواجز بين الفلسفات ، فلم تصبح الفلسفة فى هذا القرن جزرا فكرية مستقلة ، أو وحدات مذهبية

(٥) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٢٢ •

قائمة بذاتها بل هناك تواصل وتفاعل ، ان لم تعد هناك عزلة فكرية في أية بقعة من بقاع العالم • ولم يعد هناك أى مجال للحديث عن فلسفة انجليزية أو أمريكية أو فرنسية أو ما الى ذلك ، وكأن الجنسية وحدها هي الخيلة بتحديد معالم هذه الفلسفة أو تلك • وآية ذلك أننا نجد فلسفات وجودية لا في ألمانيا وفرنسا وحدهما ، بل في كل من إيطاليا وأسبانيا وبلجيكا والولايات المتحدة الأمريكية ، ونحن لا نلتقي بالوضع المنطقي في النمسا وألمانيا وانجلترا فقط ، بل في سويسرا والولايات المتحدة وغيرهما من البلدان ، وهكذا الحال بالنسبة الى سائر التيارات الفلسفية المعاصرة ، فانها أصبحت جميعا حركات شاملة لا تقف عند حدود عنصرية أو قومية أو اقليمية ، بل تتردد في كل بقاع العالم دون تفرقة أو تمييز • ولا شك في أن هذه المصاهرة الفكرية قد جعلت تمييز مدارس الفلسفة المعاصرة تمييزا دقيقا أمرا غاية في الصعوبة ، ان لم يكن مفتعلا ومضللا (٦) •

وعلى الرغم من ذلك كله فلا يبدو لنا مهرب من الحديث عن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، أو بعبارة أخرى من محاولة تقسيم الفلاسفة المعاصرين إلى فرق ومدارس ، حتى نتمكن من معرفة الاتجاهات الفلسفية في هذا القرن • الا أننا حينما نفعل ذلك فإننا لا نهدف الى تقديم تصنيف دقيق لهذه الاتجاهات ، بل مجرد محاولة لتقديم تصنيف تقريبي مع شيء من التجاوز الذي يبدو مقبولا الى حد معين •

وهنا نلاحظ أن الباحثين الذين تعرضوا لهذا النوع من التقسيم لم يتفق بهم الرأي على تقسيم واحد بعينه ، بل نراهم يختلفون اختلافا واضحا فيما بينهم ، سواء في عدد تلك الاتجاهات أو أسمائها أو الفلاسفة

(٦) نفس المرجع ص ٢٢ — ٢٣ •

الذين ينتمون الى هذا الاتجاه أو ذاك • فذهب « برتراند رسل » الى تقسيم فلسفة القرن العشرين الى ثلاث مذاهب رئيسية :

الأول : أتباع الفلسفة الألمانية الكلاسيكية وعادة ما يختصون بفلسفة « كانت » و « هيغل » أحيانا •

ويؤلف الثانى من البراجماتيين وبرجسون •

والثالث يضم أولئك الذين يتصلون بالعلم ، ويمكن أن نطلق عليهم اسم الواقعيين وان كان بعضهم لا يصدق عليه هذا الاسم تماما (٧) •

أما « وولف » (٨) فقد قدم ستة اتجاهات أو مذاهب :

١ — المذهب المادى ، ويقصد به المذهب الوضعى فى ألمانيا الذى يضم فلاسفة من أمثال « هايكل » و « استولد » و « ماخ » •

٢ — المذهب المثالى المطلق ، ويضم قائمة طويلة من الفلاسفة من أمثال « برادلى » و « جرين » و « بوزنكويت » و « رويس » وغيرهم •

٣ — مذهب التعدد الروحى أو الكثرة الروحية ومن بين القائلين به « جيمس وود » و « تيلور » •

٤ — مذهب التجربة الجديد ، وأهم القائلين به « هوسرل » صاحب فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا •

٥ — فلسفة الحياة وتضم بعض كبار الفلاسفة من أمثال « برجسون » و « وليم جيمس » و « جون ديوى » •

Russell, Philosophy in the Twentieth Century, (٧)
pp. 38-39.

(٨) وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ، الترجمة العربية ، ص

٦ — مذهب الواقع ويضم أيضا بعض مشاهير فلاسفة القرن العشرين ، ومن بينهم « صمويل الكسندر » و « جورج مور » و « برتراند رسل » •

ونلاحظ هنا على تقسيم وولف أنه أهمل مذهباً فلسفياً هاماً في الفلسفة المعاصرة وهو المذهب الوجودي ، ويبدو أن المذهب لم يكتسب مكانه بين فلسفات هذا القرن إلا بظهور بعض كبار فلاسفته من أمثال « سارتر » و « هيدجر » و « ياسبرز » الذين لم يأخذوا مكانهم بين الفلاسفة أثناء نشر « وولف » لكتابه الذي أورد فيه هذا التقسيم •

أما « بوئنسكي » فقد ذكر أيضا ستة اتجاهات للفلسفة المعاصرة هي (٩) :

١ — الاتجاه المادي (فلسفة المادة) ويضم عدة مدارس ، لعل في مقدمتها الواقعية المحدثه في إنجلترا وأمريكا الذي يعد « مور » و « رسل » من أكبر دعائها ، ثم الوضعية المنطقية • كما يضع المادية الجدلية من بين هذا الاتجاه •

٢ — الاتجاه الروحي (فلسفة الفكر) ، ويعبر عنه أنصار المذهب المثالي من أمثال « كرونتشه » و « برونتشفيك » و « كاسير » وغيرهم •

٣ — الاتجاه الحيوي (فلسفة الحياة) ويعبر عن هذا الاتجاه برجسون والبرجماتية •

٤ — الاتجاه الفينومينولوجي (فلسفة الماهية) وقد نشأ في البداية على يد « ماينونج » ثم تبلور على صورة فلسفة للمظاهر على يد « هوسرل » •

٥ — الاتجاه الانطولوجي (فلسفة الكينونة) ويعبر عن هذا الاتجاه « وايتهد » و « الكسندر » في إنجلترا و « لويس لافل » و « رينيه لوفر » في فرنسا و « هارتمان » في ألمانيا •

٦ — الاتجاه الوجودى (فلسفة الوجود) ، وهو الاتجاه المعروف باسم الوجودية الذى يرتد الى « كيركجارد » ويمثله اليوم فى ألمانيا « هيدجر » و « ياسبرز » وفى فرنسا « سارتر » و « جبريل مارسل » و « موريس ميرلوبنتى » .

وهذا التقسيم فى الواقع أدق من سابقه ، الا أنه فى بعض جوانبه يبدو مربكا الى حد ما ، وذلك لأنه أحيانا يضع المدارس المتناقضة تحت اتجاه واحد فيجمع مثلا بين « رسل » و « مور » والوضعيين المنطقة من ناحية ، والمادية الجدلية من ناحية أخرى ، مع أن لكل من الاتجاهين طابعا مختلفا عن الاتجاه الآخر .

ولعل أبسط تقسيم للفلسفة المعاصرة يمكن أن تقدمه هو التقسيم التالى ، مع كل ما فيه من تجاوز :

١ — المذهب البراجماتى : وأهم دعائمه « وليم جيمس » و « جون ديوى » .

٢ — المذهب المثالى : وأهم ممثليه : « برادلى » و « كروتش » و « جرين » .

٣ — المذهب الفينومينولوجى : وأهم ممثل له هو « هوسرل » .

٤ — المذهب الوجودى : ومن أهم ممثليه : « سارتر » و « هيدجر » و « ياسبرز » .

٥ — فلسفة التحليل : وأهم ممثليها « رسل » و « مور » و « فثجنشتاين » .

٦ — الواقعية الجديدة : وتضم « الكسندر » و « وايتهد » وبعض جوانب « رسل » .

وفى فصولنا القادمة سنتحدث عن بعض هذه الاتجاهات ، ونشير الى بعضها الآخر .

الفصل الثانى

البراجماتية

الفلسفة فى الولايات المتحدة قبل البراجماتية :

كانت الولايات المتحدة الأمريكية فى القرن التاسع عشر فى بداية وعيها بإمكاناتها الثقافية بعد فترة الحرب الأهلية • فقد كان النشاط الفلسفى الأمريكى لحقبة طويلة من الزمن مجرد انعكاس للتأثيرات الأوروبية • ويستطيع الملاحظ المدقق للساحة الأمريكية فى أوائل القرن التاسع عشر أن يلاحظ — كما لاحظ بحق الكسندر توكوفيل Alexandre De Tocqueville — أن الفلسفة لم تؤخذ فى أى قرن من قرون عالمنا المتحضر بصورة غير جدية بقدر ما أخذت بها فى الولايات المتحدة • وربما يعود هذا الى أن الفلسفة قد بدت على درجة كبيرة من الخمول ، وبصورة بعيدة غاية البعد عن اهتمامات دولة ناشئة قوية (١) •

وعلى سبيل المثال ، كانت آراء مفكرى نيوانجلند ابان القرن السابع عشر استمرارا للنقاش الفلسفى الانجليزى ، وتطبيق هذه الآراء على المشكلات الجارية آنذاك فى مجتمعهم الجديد ، حتى أن مفكر نيوانجلند الكبير « جوناهان ادواردز » Jonathan Edwards — الذى ربما يعد أكثر الميتافيزيقيين أصالة فى التاريخ الأمريكى — كان متأثرا تأثرا كبيرا بمعاصريه الأوروبيين من أمثال « جون لوك » و « أفلاطونى كيمبردج » ، وربما أيضا بالفيلسوف « نيكولاس مالبرانش » (٢) •

وقد شهد القرن الثامن عشر دفعة قوية جاءت عى يد فلاسفة التنوير الفرنسين ، كما شهد أوائل القرن التاسع عشر دفعة أخرى

(١) Popkin, R. H. & Stroll, A., Philosophy Made Simple, Doubleday & Company . & Company, U. S. A. 1956, p. 172
Ibid., p. 172.

(٢)

جاءت من الرومانسية الألمانية • وبنهاية القرن الثامن عشر أصبحت الفلسفة «الأكاديمية» نقلا حرفيا وعقيما لأفكار الواقعيين الاسكتلنديين من أنصار مذهب الحس المشترك ، أولئك الذين كانوا يهدفون الى رفض مذهب الشك «الخطير» الذى قال به «ديفيد هيوم» (٣) •

الا أن منتصف القرن التاسع عشر قد شهد انتعاشا فلسفيا جاء رافضا للتقاليد الأوروبية والأكاديمية السائدة • وجاء هذا على يد المهاجرين الألمان الذين لجأوا الى الولايات المتحدة بعد فشل ثورتهم عام ١٨٤٨ ، وكان بعض هؤلاء من تلاميذ هيجل ، وكانوا متأثرين بتطبيقات نظريات علمية جديدة ، وخاصة نظرية التطور • وقد اشتهر هؤلاء المفكرين باسم «هيجليو سانت لويس» St. Louis Hegelians وأصدروا أول صحيفة فلسفية فى الولايات المتحدة باسم «صحيفة الفلسفة التأملية» Journal of Speculative Philosophy قدموا فيها ترجمات للفلاسفة الأوروبيين المعاصرين • وقد قدموا بهذا دفعة قوية وأساسية لهذا الانتعاش الفلسفى ، كما قدموا منفذا ودعوة للفلاسفة الأمريكيين الذين كانوا يغامرون على أساس منطلقات جديدة تماما (٤) •

وفى غمرة هذا الانتعاش الفلسفى ، برز أول مذهب فلسفى يمكن أن ينتسب الى الأرض الجديدة ، الا وهو المذهب العلمى أو الفلسفة العملية أو البراجماتية • تلك الفلسفة لعبت دورا خطيرا فى الفلسفة المعاصرة ، وكان لها أثر واضح فى الفكر المعاصر ، وحظيت باهتمام كبير من جانب الفلاسفة ، اذ وقفوا ازاء مبادئها وما يترتب عليها مواقف متباينة ، وكثر الجدل حول أصلاتها الفلسفية وقيمتها فى تاريخ الفكر الانسانى ، حتى شبه بعض المؤرخين المقام الذى كانت تشغله فى الفلسفة حتى السنوات الأخيرة بالمقام الذى يشغله الطفل المزعج فى البيت •

Ibid., p. 172.

(٣)

Ibid ., p. 172 .

(٤)

البراجماتية — معناها وأنواعها :

الفلسفة البراجماتية Pragmatism اسم يطلق على عدد من الفلسفات المختلفة التى تشترك فى مبدأ عام وهو أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه هذه الفكرة من نفع ، أيا كان نوع هذا النفع ، أو على ما تؤدى اليه من نتائج عملية ناجحة فى الحياة . وقد ظهرت هذه الفلسفة فى الولايات المتحدة فى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان أول من أطلق عليها اسم « البراجماتية » الفيلسوف والعالم الأمريكى « تشالز سياندرز بيرس » Ch. S. P. Pierce (١٨٣٩ — ١٩١٤) . وقد طورها بعد ذلك الفيلسوف وعالم النفس الأمريكى الشهير « وليم جيمس » W. James (١٨٤٢ — ١٩١٠) ، وقد نالت كتاباته اهتماما كبيرا فى الأوساط الفلسفية ، ولعبت دورا ملحوظا فى الفلسفة المعاصرة . ثم جاء الفيلسوف الأمريكى الكبير « جون ديوى » J. Dewey (١٨٥٩ — ١٩٥٢) ، ليطور هذه الفلسفة ويحاول أن يضع منطقا للتفكير البراجماتى ، وأن يفتح لها مجالات عديدة للتطبيق . وثمة فلاسفة أقل شهرة من أمثال « تشوسنى رايت » Ch. Wright (١٨٣٠ — ١٨٧٥) ، وعدد من المحامين من أمثال « جون جرين » J. Green (١٨٣٥ — ١٨٧٦) و « أولفر وندل هولز » O. W. Holmes (١٨٤١ — ١٩٣٥) . وقد ساهم هؤلاء فى هذه الحركة ، وادخلوا الروح البراجماتية فى الكثير من المجالات الفكرية . وقد انتقلت هذه الفلسفة الى انجلترا على يد الفيلسوف الانجليزى ف . س . س شيلر F. C. S. Schiller (١٨٦٤ — ١٩٣٧) الذى طورها الى ما أطلق عليه اسم « المذهب الانسانى » Humanism .

والبراجماتية فى معناها العام الذى قدمه « ديوى » فى « قاموس القرن » Century Dictionary (١٩٠٩) هى « النظرية التى ترى أن عمليات المعرفة وموادها إنما تتحدد فى حدود الاعتبارات العملية أو الغرضية ، فليس هناك محل للقول بأن المعرفة تتحدد فى حدود الاعتبارات النظرية التأملية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة » (٥) .

(٥) Beck, R. N., Handbook in Social Philosophy, Macmillan Publishing Co. New York, 1979, p. 121.

وتبدو البراجماتية بهذا المعنى نظرية في المعرفة ، تقف ضد الفلسفات التأملية أو العقلية الخالصة ، وتجعل من الاعتبارات العملية الأساس الأول للمعرفة .

بل قد تبدو البراجماتية وكأنها نظرية في « المعنى » أيضا^(٦) ففي مجموعة المحاضرات التي نشرها جيمس في كتاب يحمل اسم « البراجماتية » ، يبدأ « جيمس » المحاضرة الثانية بقصة يقول أنها حدثت حينما كان مع نفر من رفاقه في نزهة في الجبال ، فقد عاد من جولة منفردة ليجد الجميع منغمسين في مجادلة ميتافيزيقية حامية الوطيس ، وكان موضوع المجادلة سنجابا حيا من المفروض أن يكون متعلقا بأحد جوانب جذع شجرة ، بينما يقف في الجانب المقابل للشجرة انسانا تخيلوا أنه يحاول أن يبصر السنجاب بالدوران بسرعة حول الشجرة ، ولكنه مهما أسرع في حركته فان السنجاب يتحرك بنفس السرعة في الاتجاه المضاد ، ويحتفظ دائما بالشجرة سدا منيعا بينه وبين الرجل بحيث لم يستطع أبدا أن يلمسه . فكانت المشكلة الميتافيزيقية هي : هل يدور الرجل حول السنجاب أم لا . ان الرجل يدور حول الشجرة ما في ذلك ريب ، والسنجاب على الشجرة ، ولكن هل يدور الرجل حول السنجاب ؟ لقد انقسموا الى فريقين متساويين ، أصر كل فريق على رأيه بعناد ، والتمس كل فريق من جيمس أن ينضم اليه ليرجح كفته . فقال لهم « أن صواب أي فريق يتوقف على » ما تقصدونه عمليا « بعبارة » الدوران حول « السنجاب » . فان كنتم تقصدون العبور من شماله الى شرقه ثم الى جنوبه ثم الى غربه ثم الى شماله ثانيا ، فمن الجلي أن الرجل يدور فعلا حوله ، لأنه يحتل هذه المواقع المتتالية ، ولكن اذا كنتم تقصدون أن الرجل يكون أولا أمامه ثم يمينه ثم من خلفه ثم عن يساره ، ثم أمامه مرة أخرى ، فمن الجلي أن الرجل يخفق في الدوران حوله . اذ بالحركات التعويضية التي يتحركها السنجاب ، فانه يظل محافظا على بطنه من ناحية الرجل

Ibid., p. 122.

(٦)

طوال الوقت ، وعلى ظهره مدبراً عنه • « فكلا الفريقين مصيبان ومخطئان طبقاً لما يدكرونه من الفعل » يدور حول « بطريقة عملية أو بأخرى » (٧) •

وهنا تبدو البراجماتية وكأنها نظرية يتعلق بتحديد معانى الألفاظ والعبارات • ولكن بالرغم من كل هذه المعانى التى توحى بأن البراجماتية مذهب فلسفى يعالج من بين ما يعالجه نظرية المعرفة ونظرية المعنى ، فان المدقق فى هذه الحركة الفلسفية يلاحظ بحق أنها ليست فى جوهرها مذهباً فلسفياً بالمعنى الدقيق ، بل هى أقرب الى أن تكون طريقة فى التفكير تحاول وضع معياراً للتمييز بين ما هو حق وما هو باطل فى الأفكار والمعتقدات « ولحسم المنازعات المتباينتين » (٨) فهى على حد تعبير جيمس « محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلا على حده » (٩) • ويؤكد جيمس مراراً أنها « مجرد منهج » (١٠) ، هذا المنهج الذى يقوم على ربط صحة نافعة • مع أن البراجماتيين كثيراً ما يرفضون هذا التفسير لفلسفتهم ويضيقون ذرعاً بربط تفكيرهم بالمعيار النفعى الذى لا يعدونه - بهذا المعنى - أساس فلسفتهم ومحور أفكارهم •

ان أهم ما يميز المنهج البراجماتى ويعد جوهر هذه الفلسفة هو - كما أشرنا - ارتباط صحة الفكرة بنتائجها المرضية أو بنجاحها عملياً فى حل المشكلات • ولكن على الرغم من اتفاق الفلاسفة البراجماتيين على هذا المبدأ العام ، فهم على خلاف فيما بينهم حول النتائج العملية

(٧) ولیم جیمس : البراجماتية ، ترجمة محمد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٦١ - ٦٣ •

(٨) نفس المصدر ص ٦٣ •

(٩) نفس المصدر ص ٦٤ •

(١٠) نفس المصدر ص ٧٢ •

التي تعد مرضية وتكون معيارا للصدق أو الحقيقة • وهذا الاختلاف هو ما يميز لنا الأنماط الرئيسية التالية للبراجماتية^(١١) •

١ - البراجماتية الانسانية Humanistic Pragmatism :

وترى أن كل ما يحقق الأغراض والرغبات الانسانية فهو حق • وقد أخذ هذا الموقف وليم جيمس في بعض كتاباته وخاصة كتاباته في الأخلاق والدين • كما أخذ به الفيلسوف البراجماتي الانجليزي « شيلر » •

٢ - البراجماتية التجريبية Experimental Pragmatism :

وترى أن الحق هو ما يؤدي الى عمل ، بمعنى ما يكون متحققا بصورة تجريبية •

٣ - البراجماتية الاسمية Nominalistic Pragmatism :

وهي صورة فرعية من البراجماتية التجريبية • وترى أن نتائج الأفكار هي ما نتوقعه في صورة وقائع جزئية مدركة في الخبرات التي تحدث في المستقبل ، وعلى سبيل المثال ، فان معنى الطبيعة الانسانية والأقوال الصحيحة التي تقال عن هذه الطبيعة لكل هذا ليس عن جوهر معين لـ « الانسان » بل بالأحرى عن الأفعال الجزئية لأفراد الناس الجزئية • وقد كان « بيرس » و « جيمس » في بعض كتابتهما يأخذون الموقف التجريبي ، وفي بعض الأحيان يأخذون الموقف الاسمي •

٤ - البراجماتية البيولوجية Biological Pragmatism :

أو بعبارة أدق الرؤية البيولوجية للبراجماتية ، وهي ترتبط بجون ديوى • وترى أن الفكر انما يهدف لمساعدة الكائن العضوى ليتوافق

مع بيئته ، فالتأقلم الناجح المؤدى الى البقاء والنمو هو بمثابة المعيار على صدق الأفكار •

* * *

أصول الفلسفة البراجماتية

أثار بعض نقاد البراجماتية الكثير من الشكوك حول الأصالة الفلسفية لهذه الفلسفة ، ورأوا فيها - كما سنعرف فيما بعد - مجرد انعكاس لطبيعة المجتمع الأمريكي ونظمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ولذلك جعلوا المصدر الأول لهذا الاتجاه الفلسفى هو طبيعة الحياة الأمريكية ذاتها بصناعاتها الضخمة وتجاريتها الهائلة •

الا أن بعض الباحثين قد حاولوا التماس أصول هذه الفلسفة من تاريخ الفكر الفلسفى القديم والحديث على حد سواء ، كما حاولوا التماس جذور هذه الفلسفة ضاربة فى نتائج العلم الحديث ونظرياته • وبذلك يمكن أن نقسم هذه الأصول الى نوعين : أصول فلسفية ، وأصول علمية • ولنقف وقفة قصيرة عند كل من هذين النوعين •

(أ) الأصول الفلسفية :

حاول بعض الباحثين^(١٢) أن يظهر أصالة التفكير البراجماتى بالرجوع به الى كثير من الفلاسفة بدءا من فلاسفة اليونان حتى الفلاسفة المعاصرين :

١ - السوفسطائيون :

وقد أقروا بأن الخبرة الحسية تختلف من فرد الى فرد آخر ، لذلك كان لابد لهم من أن يصلوا الى القول بأن الواقع هو ما يبدو عليه

Peterfreund, Sh . P. & Denise, Th . C., Contem- (١٢)
Porary Philosophy and Its Origins, Affiliated East-West Press,
New Delhi, 1968, pp. 123 FF.

الفرد ، وهذا ما عبر عنه بروتاجوراس Protagoras (٤٨١ — ٤١١ ق م)
فى قاعدته المشهورة « الانسان مقياس الأشياء جميعا » • وبذلك وصلوا
الى مذهب ذاتى ونسبى فى الاعتقادات والأخلاق والمعرفة وسنرى
أفكارا مشابهة تتكرر عند البراجماتيين •

٢ — أفلاطون وأرسطو :

بالرغم من أن التقاليد السقراطية — الأفلاطونية والأرسطية كانت
سدا منيعا فى وجه جميع صور الذاتية والنسبية ، وبالتالي فى وجه
الملامح الأساسية للبراجماتية ، الا أن كلا من أفلاطون وأرسطو قد ساهم
مساهمة كبيرة فى خلفية البراجماتية • وعلى سبيل المثال ، فان أرسطو
بتركيزه على التجربة بوصفها مكونا ضروريا من مكونات المعرفة ،
وعلى الجزئى المتعين على أنه هو الواقع قد وجه انتباه كثير من المفكرين
اللاحقين مرة أخرى الى الحس المشترك وبصورة بعيدة عن النزعة المتعالية
المنطرفة التى ارتبطت بأفلاطون • وأيضا فان جعل أفلاطون التكهن
بالمستقبل مقدما فى مجال المعرفة ، كان موضع تركيز كبير من جانب
البراجماتيين المعاصرين •

٣ — أبيقور :

وقد ساهم أبيقور (٣٤١ — ٢٧٠ ق م) وتلاميذه فى خلفية
البراجماتية من عدة وجوه ، يكفينا هنا أن نشير الى أحد هذه الوجوه
وهو أن الأبيقورية كفلسفة أبتعدت عن القول التقليدى بالصدق المطلق ،
أو الحقيقة المطلقة ، ذلك لأن الحقيقة الفلسفية بالنسبة للأبيقورى هى
تلك التى تحقق وظيفة عملية لاصلاح حال المعتقد بها وذلك بتخفيف الألم
الى أدنى حد ، والوصول به الى أقصى درجات اللذة • وعلى ذلك
فالأبيقوريون يتصورون التفلسف بصورة نشاط عملى ، بصورة اختيارات
حصىة للوسائل المؤدية الى الغايات • وهم من هذه الناحية يعدون
الأسلاف المباشرين للبراجماتية •

٤ — أوغسطين ودانز سكوت :

وقد تأثر بعض البراجماتيين ببعض الآراء الدينية التي قال بها كل من «أوغسطين» (٣٥٤ — ٤٣٠) «ودانز سكوت» (١٢٧٠ — ١٣٠٨) •

٥ — بيكون وكوبرنيك وجاليليو :

وسأهم كل منهم بنصيب وافر في خلفية التفكير البراجماتي • فنجد عند فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦) العديد من النظريات التي قال بها البراجماتيون المحدثون • فقد أدرك بيكون الدور الأساسي الذي تلعبه الملاحظة في مجال المعرفة • وقد رفض جميع صور المذهب العقلي ، وأكد على أن «المعرفة قوة» ، أي أن المعرفة تتيح لنا أن نخضع الطبيعة لسيطرتنا ، وبذلك تتحقق الغايات الانسانية • الا أنه يختلف عن البراجماتيين جميعهم بقوله أن الملاحظ يكون منفعلا أكثر منه فاعلا في اكتساب المعرفة ، ويختلف عن بعض البراجماتيين في أنه لم يجعل للإرادة والشعور أي دور في تقدير المعرفة •

أما كوبرنيك (١٤٧٣ — ١٥٤٣) فقد أقام نظرية في الفلك مخالفة للنظرية البطليموسية التي كانت قائمة على أساس المركزية الجغرافية للأرض • ومع أن الفرض الكوبرنيقي قد يبدو مفتقرا في تأييده للملاحظات والحساب المحكم ، فقد رأى كوبرنيك أن صحة الفرض تقوم على ملائمة للواقع ، ومن هذه الناحية كانت نظريته صحيحة •

وقد ذهب جاليليو (١٦٢٣ — ١٦٩٢) إلى أن المنهج العلمي — كما يمارسه — لا يضمن لنا معرفة أصيلة لطبيعة الواقع ، لأنه يتعلق بنظم رياضية للعالم الملاحظ ، وليست هناك وسيلة للتعامل مع الواقع المتحول •

٥ — بيسكال :

جاءت الأهمية التاريخية لبيسكال (١٦٦٢ — ١٦٩٢) بالنسبة للبراجماتية بطريقة غير مباشرة أكثر منها بطريقة مباشرة • ففي تمييزه

للمعرفة العلمية بأنها عقلية (أى أنها آتية عن طريق التكنيك الرياضى الاستقرائى) والمعرفة الدينية على أنها فى أساسها معرفة غير عقلية ، رفض أية محاولة يراد بها رد كل المعرفة الى المعرفة العلمية من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، رفض دعاوى المعرفة القائلة بأن الدين مجرد تأمل • وبعبارة موجزة ، فان بسكال يرى أن هناك نمطا آخر من المعرفة الأصيلة يقع خارج نطاق العلم • وهكذا فتح بسكال الباب أمام حركة مضادة للدعاءات المتطرفة لأصحاب المناهج العلمية — وهى الحركة التى تبناها الرومانسيون من أمثال روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨) و « الاراديون » Voluntarists (وهم الذين ركزوا أساسا على الإرادة) من أمثال « شوبنهاور » Schopenhauer (١٧٨٨ — ١٨٦٠) • وتربط هذه الحركة بما رآه البراجماتيون المحدثون من أننا نجد هناك مناهج أخرى للاعتقاد فى العلم والدين ، وأن ما هو أكثر ثباتا حتى داخل نطاق البحث العلمى أن الاعتقاد فى نظرية أكثر من الاعتقاد بأخرى انما يمثل فعل الإرادة •

« كانت » و « كونت » و « مل » :

رغم أن كانت لا يتفق مع البراجماتية فى موقفها الفلسفى الأساسى ، فقد كان رائدا لها من عدة وجوه :

أولا : فى تمييزه بين أنشطة العقل الخالص وأنشطة العقل العملى ، أقر بالنسبة للمجال الأخير أن السلوك الأخلاقى لا يمكن أن يقوم الا من خلال بعض الأفكار التى لا بد من التسليم بها مثل حرية الإرادة • وقد توسع البراجماتيون فى هذا المجال وربطوا معانى جميع الأفكار بالوظائف التى تحققها •

ثانيا : يقر البراجماتى بما ذهب اليه « كانت » من أهمية الذهن بوصفه العامل الفعال فى تفسير التجربة • ولكنه بالطبع لم يقر بالمقولات الذهنية التى تلعب الدور الأساسى فى نظرية المعرفة الكانتية •

ثالثاً : يقر البراجماتى بالنقد الكانتى للميتافيزيقا التأملية ، ويصر تماماً بأن الأفكار لا يمكن أن تشير الى موضوعات تقع خارج نطاق الخبرة الحسية .

أما « أوجست كونت » فقد كان رائداً هاما للبراجماتية للأسباب التالية :

١ — بينما أقر بالرفض الكانتى للميتافيزيقا التأملية ، فقد رأى فيها مرحلة لا مفر منها فى المعرفة الانسانية .

٢ — رأى أن الفكر متحد مع العمل ، وأن الناس والانسان كلاهما مكمل للآخر ، وأن التطور ليس مجرد حركة بل هو تقدم .

٣ — كان — بالنسبة للمنهج العلمى — تجريبيًا متطرفاً ، أعنى ، كان يعتقد أن جميع المعرفة انما ترتد الى فروض عن موضوعات الحس وعلاقاتها التى يمكن أن تقع تحت الملاحظة .

أما بالنسبة للفيلسوف « جون ستيوارت مل » فيعد أيضاً من رواد البراجماتية ، فقد كان تجريبيًا متطرفاً ، أنكر الفلسفة التأملية ، وجميع المبادئ الأولية التى قال بها « كانت » أو غيره . حتى فى مجال الرياضيات فقد أنكر « أولية » الحقائق الرياضية ورآها تعميمات مجردة من الخبرات الواقعية . ولا أدل على مدى تأثير البراجماتية بهذا الفيلسوف من أن « ونيم جيمس » قد أهدى كتابه عن « البراجماتية » اليه قائلاً « الى ذكرى جون ستيوارت مل الذى كان أول من علمنى سعة الأفق البراجماتية والذى يطيب لخيالى أن يتصوره قائداً لنا لو كان اليوم حياً » (١٣) .

هؤلاء — وربما كان غيرهم — هم رواد البراجماتية ، الذين مهدوا الطريق لظهورها بصورتها الدقيقة فى أواخر القرن التاسع عشر . وهذا يعنى أنها لم تكن — من هذه الناحية — بدعة فلسفية معاصرة — كما يقول

(١٣) وليم جيمس ، البراجماتية ، الاهداء ، ص ١٣ .

البعض • حتى أن «وليم جيمس» قد ذهب إلى حد القول أنه «لا يوجد أى شىء جديد على الإطلاق فى الطريقة البراجماتية ، لقد كان سقراط بارعا حاذقا فيها ، واستعملها أرسطو تنسقا وانتظاما بطريقة منهجية ، وقد أسهم كل من لوك وبركلى وهيوم بقسط خطير ذى شأن فى خدمة الحقيقة بواسطة البراجماتية»^(١٤) •

الا أن جيمس يعود فيقول : «بيد أن هؤلاء الرواد السابقين للبراجماتية استخدموها بعضا لا كلا ، واستعملوها أجزاء وكسرا وشظايا • لقد كانوا موهبين فقط • اذ لم يقدر للبراجماتية أن تعمم نفسها الا فى زماننا المعاصر»^(١٥) •

(ب) الأصول العلمية :

تعد مناهج البحث العلمى المصدر الرئيسى للبراجماتية — على حد تعبير « هنتر ميد » ذلك لأن العلم من حيث نظرته الى « الحقيقة » هو براجماتى بطبعه • فبعد أن يصوغ العالم غرضه لتفسير الوقائع المراد بحثها ، يكون الميعاد المؤلف الذى يتخذه وسيلة للتحقق من ذلك الغرض هو تصميم تجربة تؤدي الى نتيجة قاطعة تنتهى بـ « نعم » أو « لا » • وفى استطاعة الباحث أن يتنبأ بالنتائج التى يتوقع من التجربة أن تسفر عنها (إذا كان الغرض صحيحا) على أساس معرفته بهذا الميدان العلمى ومبادئه المقررة • وهكذا فعندما تجرى التجربة ويوجه الأسئلة الى الطبيعة ويرغمها على الاجابة ، تكون حقيقة الغرض متوقفة تماما على كونه مؤديا الى النتائج المتوقعة أو غير مؤد إليها • واذن فالبناء الكامل للعلم يبنى على القدرة على النجاح العلمى • فالغرض الذى ينجح أو يفشل عن نتائج هو الذى يقبل بوصفه حقيقة • والواقع أن البراجماتى — شأنه شأن أى شخص آخر — يتأثر كل التأثير بمنجزات العلم الحديث •

(١٤) نفس المصدر ، ص ٧٠ •

(١٥) نفس المصدر السابق ، ص ٧٠ •

ولما كانت هذه المنجزات قد تحققت بفضل استخدام هذه النظرية عن الحقيقة ، التى تتصف بأنها عملية ، غير مثالية ، وثيقة الصلة بالحياة اليومية • فمن الطبيعى أن تقترح مدرسة فلسفية التوسع فى هذه النظرية بحيث تنتظم التجربة بأسرها • اذ يبدو من المنطقى أن نفترض أن أية نظرية نثبت أنها مثمرة الى هذا الحد فى مجال معين ، سنثبت قيمتها فى المجالات الأخرى بدورها • غير أن الهجمات الرئيسية على هذا التوسع البراجماتى للنظرية قد أتت من جانب أنصار المثالية المطلقة ، وتركز على ادعائها أن النجاح العملى وحده هو معيار الحقيقة • ومن الجائز أن بعض البراجماتيين الأوائل قد ارتكبوا خطأ تبسيط مشكلة الحقيقة الى حد الإفراط ، وحاولوا فى حماسة الرواد — أن يقيموا نظريه يكون فيها معيار النجاح العملى الأوحد هذا هو الذى يتحكم بذاته فى تحديد ما هو حقيقى وما هو غير حقيقى • غير أن البراجماتية الناضجة فى أيامنا هذه قد انتفعت من هذه الانتقادات ، وهذبت نظريتها بحيث تحذف منها أية زوائد كهذه (١٦) •

ولعل من أهم النظريات العلمية التى تأثر بها البراجماتيون هى نظرية التطور التى قال بها « داروين » • تلك النظرية التى أدركت على الكثيرين من أمثال « هربرت سبنسر » و « نيتشة » و « برجسون » وغيرهم • لقد أظهر لنا « داروين » فى كتابه « أصل الأنواع » أن الاختلاف بين الأنواع المختلفة للحيوان والنبات ليس اختلافا ثابتا لا يتغير على وجه أصبحت معه نظرية الأنواع الطبيعية ، التى قدمت تصنيفا سهلا ومحددا مستبعدة من نطاق العالم البيولوجى • اذ اتضح أن الاختلاف بين الإنسان والحيوانات الدنيا — ذلك الاختلاف الذى يبدو لخيالنا البشرى هائلا — هو مجرد تحقق متدرج ، يشتمل على كائنات وسيطة لا يمكن على وجه اليقين وضعها داخل العائلة البشرية أو خارجها • وهكذا اهتزت المعالم

(١٦) هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ .

المقدمة الثابتة ، وتشوهات التحديدات القاطعة ، وفقدت الأشياء حدودها ،
على وجه لا يستطيع معه أحد أن يقول متى بدأت ومتى انتهت (١٧) .

ولكن اذا كان الكبرياء البشرى قد ترنح للحظة بنسبه العائلى للمردة ،
فقد وجد على الفور طريقة ليعد بها اترانه ، وتأكيد ذاته ، وقد تمثلت
هذه الطريقة فى « فلسفة المتطور » تلك التى رأت أن تلك العملية التى
سارت من « الأميا » الى « الانسان » قد بدت للفلاسفة التطوريين على
أنها عملية تقدم تجاه الأفضل فى العالم (١٨) .

وقد تصور « برجسون » الحياة على أنها تيار مستمر ، كل التقسيمات
فيه مصنعة وغير حقيقية ، فالأشياء المنفصلة ، والبدايات ، والنهايات ،
كل ذلك مجرد أوهام مريخة . اذ ليس هناك سوى تحول هادى غير
منقطع . وتكون معتقدات اليوم صحيحة اليوم اذا ما حملتنا عبر هذا
التيار المتدفق ، الا أنها ستبطل غذا ، ولابد أن تحل محلها معتقدات
جديدة ، لتواجه مواقف جديدة . فلا مكان فى هذه الفلسفة للمنطق
والرياضيات ، لأنها علوم « استاتيكية » ثابتة ، ولكن ما هو حقيقى انما
هو دفعة وحركة تجاه الهدف الذى هيئات أن نصل اليه ، فهو مثل
قوس قزح يبتعد كلما اقتربنا منه ، ويجعل كل مكان حين نصل اليه مختلفا
عما كان يبدو عليه من بعد (١٩) .

ويبدو أن البراجماتية قد تأثرت بنظرية التطور فى بعض آراء
روادها ، حيث طبقت بعض مبادئ هذه النظرية فى مجال الفكر والمنطق
(ديوى) . فقد ذهب فلاسفة البراجماتية الى أن الفكرة لا تكون صادقة
الا اذا ساعدتنا على التوصل الى النتيجة التى نرجوها ، ولا تكون القضية
صادقة الا اذا أعانتنا على التقدم من البحث حتى نصل الى حل الاشكال

Russell, B., Our Knowledge of External World. (١٧)
2nd ed., George Allen & Unwin, London, 1926, p. 22.

Ibid., pp. 22-23. (١٨)

Ibid., p. 25 . (١٩)

الذى تبحث له عن حل • فالقضية المنطقية هنا أداة للاستمرار فى البحث المتصل حتى تصل الى النتيجة النهائية التى تكون بمثابة حل للأشكال الذى دفعنا الى البحث • كما سنعرف ذلك بعد قليل •

البراجماتية والرومانسية :

على الرغم من أن البراجماتية قد تأثرت بالعلم والمنهج العلمى ، الا أننا نستطيع أن ننتبين لها رافدا آخر معارضا لهذا الاتجاه العلمى ، وهو رافد الرومانسية ، تلك الحركة التى جاءت ضد تفسير الخبرة الانسانية فى حدود العقل والعلم • وقد كتب مؤرخ معاصر للفلسفة وهو « رينيه بيرللو » تحت عنوان « نزعة رومانسية نفعية » يقول : ان الفلسفة البراجماتية هى بالفعل نزعة رومانسية ، بمعنى أنها تهدف الى اعتبار الحساسية والعاطفة والشعور الجمالى والدينى فى مقابل الاتجاه الجاف فى العلم والمنطق • ذلك لأن المشاعر تعبر عن الحاجات ، فتكون المذاهب النظرية والوسائل العلمية التى تنهى بها « ناعقة » بهذا المعنى • فالماذهب الدينى — مثلا — يكون « نافعا » لأنه يفي بمقتضيات الحاجة الى الايمان ، ويرضى أمنية نصبوا اليها (٢٠) •

وبذلك ترتبط النفعية بالنزعة الرومانسية فى صورة المذهب البراجماتى ، ولا يكون هناك مجال للمنطق الصارم والعلم الجاف ، بل ان العاطفة والشعور الجمالى بما يرتبط بهما من نزعة فردية أمران لهما أهميتهما عند البراجماتيين •

ولننظر الى ما يقوله « وليم جيمس » تصويرا لمزاجه الفلسفى الذى يذكرنا بالمزاج الرومانسى ، فضلا عن موقفه من القترمت الفلسفى المثللى • يقول « جيمس » :

« مادامنا لسنا من أصحاب الشك أساسا ، فليعترف كل منا للآخر

(٢٠) بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ص ١٤ .

صراحة بالدوافع التى تكمن وراء معتقداته المتعددة • ولا تقدم أنا شخصيا باعترافى فأقول : اننى لا أملك إلا أن أقر بأن معتقداتى فى أساسها من نوع جمالى ، لا من نوع منطقى • فالكون المحكم الدقيق يكاد يخنقنى باحتوائه كل شىء فى يقين لا يخطئ ، وضرورته التى لا تترك مجالا للاحتمالات وعلاقاته التى لا تنطوى على ذوات ، تجعلنى أشعر كما لو كنت قد وقعت عقدا لم أحتفظ لى فيه بأى حق ، أو بالأحرى ، كما لو كنت مضطرا الى أن أعيش فى فندق ضخم على شاطئ البحر ليس لى فيه حجرة نوم خاصة أستطيع أن ألوذ بها بعيدا عن النزلاء • وأنا فوق ذلك أعام حق العلم أن للصراع القديم بين المخطئ والمترمت علاقة بالموضوع الذى نحن بصدده • • وثمة قصة تروى عن اثنين من القساوسة حدث أن دعيا خطأ للقيام بمراسيم إحدى الجنازات ، وحضر أحدهما قبل الآخر ، ولم يكذب يعدو قراءة « أنا البعث وأنا الحياة » حتى أقبل الآخر وصاح قائلا أنا البعث وأنا الحياة • فالفلسفة البالغة الأحكام والأناقة تذكر كثيرين منا بهذا القسيس ، فهى تبدو غاية فى النظام والمترمت على وجه لا تصلح معه للتعبير عن الكون الملاواعى الفسيح الأرجاء الذى تنفس ببطء بما ينطوى عليه من أغوار رهيبية ، وتيارات مجهولة » (٢١) •

يتضح من هذه الفقرة أن النظام المنطقى الدقيق لا يرضى مزاج الفيلسوف البراجماتى ، فهو يشعر بأن فرديته قد أنمحت تحت وطأة أحكام هذا النظام ، وأن حريته الفردية قد سلبت بسبب دقته الصارمة ، اذ لابد للإنسان من حق فى العقد الكونى ، ولابد له من حجرة نوم خاصة فى فندق الكون الشاسع •

وبعبارة أخرى ، من الضرورى أن تتدخل الشخصية الانسانية الفردية فى مجرى تفسير الكون الذى ينبض من الداخل بثتى التيارات

James, W., Essays in Radical Empiricism, Longmans, Green & Co. U. S. A., 1921, pp. 276-278. (٢١)

التي لا يمكن أن تنصب في قوالب صارمة ، ولا يمكن تفسيرها بطريقة « استاتيكية » جامدة ، بل لابد أن ينطوى هذا التفسير على ذلك الجانب الانساني الحيوى بكل ما فيه من فردية تمتاز بالشعور والارادة * ولعل مثل هذا الأمر من الأسباب التي جعلت بعض المؤرخين يصفون الفلسفة البراجماتية بأنها « نزعة رومانسية نفعية » *

وهكذا نجد البراجماتية تؤكد أن الاعتبارات الشخصية تؤثر بالضرورة في المعرفة كلها ، وبذلك فإن المنطق والميتافيزيقا أيضا يعتمدان على علم النفس * وهم يتمسكون بالقول بأن العامل الشخصى لابد أن يحسب حسابه في المعرفة بعكس ما نقول به النظرية التقليدية التي تصر على طرح العامل الشخصى من مجال المعرفة * ومن هنا حق للبراجماتيين أن يجاهرُوا بما بينهم وبين الفيلسوف السوفسطائى القديم « بروتاجوراس » من أوجه الشبه ، وذلك في دعوته المشهورة القائلة بأن « الانسان مقياس الأشياء جميعا » ، بل أن « شيلر » عد نفسه امتدادا لهذا الفيلسوف *

البراجماتية والمثالية :

جاءت البراجماتية — كغيرها من الفلسفات الواقعية المعاصرة — ثورة ضد الفلسفة الألمانية المثالية التي كانت سائدة في انجلترا وأمريكا في النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وخاصة فلسفة « هيجل » مع أن الفلاسفة البراجماتيين قد تأثروا كثيرا بفلسفة هيجل ، وكانوا في بداية حياتهم الفكرية من أنصارها *

وتتميز النظرة الهيجلية بالاعتقاد بأن العقل دون سواه هو ما يستطيع أن يخبرنا بالكثير عن عالم الواقع * وقد شاركه في هذا الاعتقاد بعض الفلاسفة المثاليين الأمريكيين من أمثال « رويس » والانجليز من أمثال « برادلى » * ويرى « برادلى » — كما رأى بقية المثاليين — متابعا في ذلك هيجل ، أن العقل وحده مستعينا بمنطق فكره يستطيع أن تتبأ عن

العالم شيئا كثيرا دون حاجة منا الى الحواس وادراكها • بل أن الفاحص المدقق يرى ظواهر الكون كما تدركها الحواس متناقضة ، واذن فلا بد أن تكون وهما • وأما الكون على حقيقته — اذا كان حتما أن يتسق مع نفسه اتساقا منطقيا — فلا مندوحة لنا من وصفه بخصائص أخرى غير الخصائص التى تدركها الحواس • فالكون على حقيقته يستحيل أن يكون محصورا فى مكان أو محدودا بزمان ، كما يستحيل أن يكون قوامه هذه الكتلة من الأشياء التى يرتبط بعضها ببعض بعلاقات ، بل يستحيل أن يكون هناك حتى هذه الثنائية التى نزعها بين الذات العارفة والشئ المعروف • فما الكون الا حقيقة واحدة مطلقة لا تجزؤ فيها ولا فواصل ولا حدود (٢٢) •

وكانت البراجماتية ثورة على هذا التصور للعالم ، جاءت لتؤكد واقعية عالمنا بكل ما يحويه من أشياء متكررة ومتنوعة ، وبكل العلاقات القائمة بين تلك الأشياء المتعددة • فالواقع يمكن أن تكون مستقلة بعضها عن بعض ، والكون قد يكون مجرد مجموع متراكم من الأشياء — أعنى « عالم المقال » a universe of discourse ، وليس هو كيانا عضويا من نوع ما ، وهذا يؤدى الى جعل بيئتنا أكثر أثارة الى أبعد حد ، من حيث امكانيات ظهور مواقف جديدة كل الجدة فيها (٢٣) •

وهكذا يؤكد البراجماتيون مذهب التعدد أو الكثرة Pluralism ضد مذهب الوحدة Monism الذى قال به المثاليون ، فهم يرون الكون — كغيرهم من أصحاب مذهب التعدد — بالطريقة التى صورها بها العالم الدنمركى « تيخو براهي » Tycho Brahe ، أعنى أنه كون قد تكون آلياته غير منضبطة تماما ، بحيث تسمح بكثير من الخروج عن النظام الدقيق ، وقد تكون المصادفة فيه عاملا حقيقيا هاما الى أبعد حد •

(٢٢) زكى نجيب محمود : برتراند رسل ، سلسلة نوايغ الفكر الغربى

(٢) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٣٤ .

(٢٣) هنتر ميند ، ص ٢٢٦ •

وهم يؤكدون الشكل المنفرد each-form للواقع ، وليس « الشكل الكلى »
all-form وينظرون الى الواقع من خلال « الكثير » لا من خلال
« الواحد » (٢٤) *

وبذلك أنكرت البراجماتية مذهب الوحدة التى قرر — فيما يقول
جيمس — واجدية العالم « على نحو مجرد وحسب ، وكما لو كان كل
من يشك فيها أو يجادل فى أمرها لابد أن يكون معنوها * لقد كان مزاج
أصحاب مذهب الوحدة غاية فى الحدة والبطش والعنف ، بحيث كان فى
بعض الأحيان قطعيا باتا *** ان أقل ارتياب من التعددية وأصغر حركة
أو هزة من الاستقلال لأى جزء من أجزائها عن ضبط وتحكم الكلية
سيحطمها تحطيمًا *** أما المذهب التعددى فلا حاجة به الى هذا المزاج
التعسفى الصارم * فبشرط أن تسلم ببعض الفصل بين الأشياء ،
وببعض التعامل والحركة والتفاعل الحر بين الأجزاء ، وبشئ من الجدة
الحقيقية أو المصادفة فهى تكن ضئيلة ، فالمذهب التعددى راض قانع
جدا ، وسيسمح بأى مقدار مهما يكن عظيما من الاتحاد الحقيقى ،
أما كم يبلغ مقدار الاتحاد ، فهذه مسألة ترى التعددية أنها لا يمكن البت
فيها الا تجريبيا *** والبراجماتية ، فى انتظار التحقق النهائى التجريبى
لما يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء فى وحدتها وتفككها ،
لابد أن تضع نفسها ، بلا شك فى الجانب التعددى *** وحيث أن
الواحدية المطلقة تحرم حتى النظر فى أمرها جديا ، واصمة ذلك بأنه مناف
للعقل من مبدأ الأمر ، فمن الجلى أن البراجماتية يجب أن تدبر ظهورها
لِلواحدية المطلقة ، وتولى وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تجريبية » (٢٥)

ونصل الآن الى جوهر هذه الفلسفة ومحور تفكيرها وهو نظريتها
عن المصدق (أو الحقيقة) ، التى تعد بحق أهم وأخطر ما أسهمت به
البراجماتية فى الفكر الفلسفى المعاصر *

* * *

(٢٤) نفس المرجع ، ص ٢٢٦ .

(٢٥) وليم جيمس : البراجماتية ، الترجمة العربية ، ص ١٩٣ — ١٩٦ .

نظرية الصدق (أو الحقيقة) فى الفلسفة البراجماتية

تعد مشكلة الحقيقة (أو الصدق) من أعقد المشكلات التى يتعين على الفلسفة بحثها ، ذلك لأنه ليست هناك كثرة من الحقائق فحسب ، بل أن الناس نادرا ما يعنون نفس الشئ عندما يصفون عبارة بأنها « حقيقة » . وكثير من المناقشات التى تنتهى بصياح أحد الطرفين أو كليهما : « كذاب ! » انما تصل الى هذه النهاية المؤسفة لا بسبب تزييف متعمد أو حتى خطأ غير مقصود ، بل لأن الخلاف الأساسى يكمن فى أن أحد الطرفين يستخدم معيارا معيننا للحقيقة غير المعيار الذى يستخدمه الآخر . فلا غرو اذن الا يشاهد كل من المتنازعين خصمه وجها لوجه ، بل أنهما لا يتكلمان لغة واحدة حتى وان كانا يستخدمان نفس الألفاظ . ذلك لأن المعانى ، لا الأصوات ، هى التى تكون ماهية اللغة . فلو قلت « حقيقى » وكان فى ذهنى معنى معين ، وقلت أنت نفس اللفظ وكان فى ذهنك معنى آخر ، لكان فى مواصلة الحديث مضیعة للوقت ما لم نتمكن من التوقف وتحليل خلافتنا من أجل كشف أساس معقول المتفاهم يتيح مواصلة الحديث (٢٦) .

وقد كان اهتمام الفلاسفة منصبا على مسألتين متعلقتين بالصدق : تتعلق الأولى بمعنى لفظ الصدق (أو الحقيقة) ، وتختص الثانية بالمعيار أو المعايير التى يمكننا بواسطتها أن نحكم على القول أو المعتقد بأنه صادق أو كاذب . ويبدو أن هاتين المسألتين متداخلتان الى حد كبير على وجه يتعذر معه فى الغالب ادراك الفرق بينهما . وليس أدل على ذلك من أن معظم الفلاسفة يركزون اهتمامهم — أثناء بحثهم لموضوع الصدق — على تقديم المعايير التى تميز بين ما هو صادق وما هو كاذب ، ولا نكاد نجد شيئا يذكر عن معنى الصدق أو معنى اللفظ المقابل له ، أعنى ، الكذب (٢٧) .

(٢٦) هنتر ميد ، ص ١٥٢ .

(٢٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مترجمة تحت إشراف زكى

نجيب محمود ، مادة (الحق) ،

وقد قدم لنا الفلاسفة العديد من النظريات فى موضوع الصدق ،
لعل من أشهرها «نظرية التطابق» Correspondence و «نظرية الاتساق» •

١ — نظرية التطابق :

ومفادها أن القضية الصادقة لابد أن تأتى متطابقة مع الوقائع
الخارجية التى تتحدث عنها هذه القضية • ومعنى ذلك أن معيار الصدق
هو تطابق الفكرة أو الاعتقاد مع وقائع العالم الفعلى • فلو قال قائل :
« الباب مفتوح » لكان صدقه يتوقف على الوجود الفعلى لهذا الباب
الذى يتحدث عنه ويكون على حالة معينة ، تلك التى نصفها بأنها تدل على
أن الباب مفتوح • وإذا لم تكن هناك هذه الواقعة كان القول كاذبا •

كل ذلك يبدو غاية فى البساطة والوضوح ، على الرغم من بعض
المصطلحات الفنية المبعثرة هنا وهناك ، اذ يبدو أنه لا يمكن أن يكون
هناك أى مأخذ على القول بأن كلماتى تكون « صادقة » اذا كانت تصف
الأشياء بدقة كما هى بالفعل ، فكيف يمكن أن يكون هناك جدال حول
موضوع كهذا ؟ بل ما الذى يمكننا أن نعنيه « بالصدق » غير هذا ؟ •
الا أن الصعوبات قد تنشأ حين يتحدث المرء عن ميدان ليس فيه « وقائع »
مثل معجزات الأنبياء التى هى عند المؤمن « حقائق » لا ريب فيها ، الا أن
« الشاك » قد يثير حولها شكوكه ، فماذا عسى أن تكون « الوقائع »
الحاضرة التى تحسم لنا هذا الأمر ، وفضلا عن ذلك فإن البناء الرياضى
يكون بناء صحيحا ويمثل « حقيقة » بالرغم من أن الوقائع الفعلية ليس
لها دور فعلى فى حكمنا على صدقه أو صحته (٢٨) •

ولا شك فى أن العبارات السالبة تشكل صعوبة أخرى فى هذه
النظرية • فلو قال قائل : « ليس هناك غول » ، لكان من العسير أن نتصور
طبيعة الواقعة الفعلية التى تجعل هذه الجملة صادقة ، لعدم وجود هذه
الواقعة ، لأن الوقائع الفعلية لا تنطوى على « وقائع سالبة » ، اذ أن

(٢٨) هنتر ميد ، ص ١٥٣ — ١٥٤ •

جميع وقائع العالم الفعلى موجبة • فليس هناك واقعة من قبيل « هذا الشخص ليس عربيا » ، اذ أن الواقعة الفعلية هي أن هذا الشخص ينتمى الى بلد من البلدان ، قد يكون « انجليزيا » أو « هنديا » أو « أمريكيا » أو غير ذلك • وربما كان جهلى بحقيقة بلده هو الذى جعلنى أقول عنه أنه « ليس عربيا » ، أو قد يكون قولى مجرد تأكيد على أنه لا ينتمى الى أى بلد عربى •

وربما يقول البعض أن هذا المعيار قد يكون معيارا صحيحا فى الأمور التى يتيسر فيها التحقيق الحسى • وهنا قد نثار مشكلات كثيرة حول الحواس وخداعها ، فماذا نفعل عندما لا تتفق حاستان أو أكثر من حواسنا فيما يبلغاننا به كما يحدث عندما تبدو العصا للعين ملتوية فى الماء ، ونجدها عند اللمس مستقيمة ، أو عندما تبدو المادة صلبة فى حين أنها لا تكون كذلك • اننا قد جربنا جميعا تلك الخدع التى يمكن أن توقعنا فيها حواسنا • بل أن هناك خلطا يحدث كثيرا بين التحقيق الحسى بمعناه الصحيح وبين ما نسميه « بالموقف الطبيعى » أو الحس المشترك • فالموقف الطبيعى يقول لنا أن سطح هذه المنضدة المصنوعة من خشب البلوط صلب ، لأنه يقاوم حاسة اللمس مقاومة كبيرة ، فى حين أن الفيزياء الحديثة تصف لنا هذا السطح بصورة أبعد ما تكون عن الصلابة ، فهو كتلة هائلة من الذرات ، تتألف بدورها من نواة مركزية من الطاقة الكهربائية تحيط به شحنة سالبة واحدة أو أكثر تسمى بالالكترونات تتحرك فى مدارتها بسرعة هائلة • فلا البروتون المركزى ولا الالكترونات المحيطة به تعد « صلبة » بأى معنى يقول به الموقف الطبيعى (٢٩) • وهكذا تتحول نظرية التطابق لتصبح مجرد مجاز •

٢ - نظرية الاتساق :

ومؤدى هذه النظرية أن القضية تكون صحيحة اذا ما جاءت متسقة مع الحقائق التى سبق أن سلمنا بها ، و القضايا التى قبلناها من قبل وسلمنا

(٢٩) نفس المصدر ص ١٥٤ - ١٥٦ .

بصحتها • فلو قلت عبارة غير متسقة مع ما سلمت به كانت كاذبة ،
وإذا جاءت متسقة مع هذا الذى قبلته وسلمت به كانت صادقة • وخير
مثال لهذا النوع من الصدق أو الحق هو ما نجده فى الرياضيات والمنطق •

الا أن الصدق هنا لا يعبر عن صدق واقعى بالضرورة ، لأن كل
ما يمكن أن يكون لدينا مجرد اتساق منطقي لا تربطه علاقة ضرورية
بالواقع وبالعالم الموضوعي • ولذلك فإن هذا المعيار لا يقدم لنا شيئاً
عن طبيعة الحقيقة أو القضية الصادقة •

وهنا جاءت البراجماتية لتقدم لنا معياراً آخر للحقيقة أو لصحة
الفكرة أو المعتقد يقوم على ربط الفكرة بنتائجها التى تترتب عليها ،
ومدى ما يكون لها من طابع عملي •

وكان « بيرس » أول من صاغ هذا المعيار ، كما كان أول من
استخدم لفظ « البراجماتية » • فقد نشر « بيرس » عام ١٩٧٨ مقالا بعنوان
« كيف نجعل أفكارنا واضحة » حدد فيه معالم هذا المعيار على صورة
مبدأ عام ، وهو المبدأ الذى أطلق عليه « جيمس » اسم « مبدأ بيرس »
و « مبدأ البراجماتية »^(٣٠) ويقول هذا المبدأ « أننا لكى نقرر معنى
تصور عقلى ينبغى أن ننظر الى النتائج العملية التى نتصور أنها تترتب
بالضرورة على صدق ذلك التصور ، وسنشكل مجموع هذه النتائج المعنى
الكلى للتصور » والتطبيقات المباشرة لهذا المبدأ هى^(٣١) :

١ — ان الحديث عن معنى مفهوم ما هو حديث عن مجموع
« التوقعات العملية » التى يقود اليها هذا المفهوم ، و •

٢ — ان الحديث عن « التوقع العملي » هو حديث عن حادثة
مستقبلية ، تلك التى قد تكون متحققة تجريبياً ، و •

(٣٠) وليم جيمس : البراجماتية ، ص ٦٦ .

Peterfreund & Denise, op. cit., p. 138.

(٣١)

٣ - ان أية فكرة لا تكون قابلة للتحقق تجريبيا (أعنى) بدون
« توقعات عملية » تكون بلا معنى ، و •

٤ - اننا حينما نستخدم فكرتين منفصلتين بصورة واضحة ،
وتكون لهما نفس التوقعات العملية ، فاننا نستخدم فى الواقع فكرة
واحدة فقط •

ويقدم هذا المبدأ البراجماتى اتجاهات جديدة تماما للبحث
الفلسفى ، فهو يبعد بنا عن التأمل الميتافيزيقى ، اذ يحدد صدق الاعتقاد
بنتائج العملية التجريبية • وهذا ما يؤكده « بيرس » فى قوله « لنفحص
موضوع احدى أفكارنا ، ولنتصور جميع النتائج التى يمكن تصورهما
التي ننسبها الى هذا الشيء ويمكن أن تكون لها أهمية عملية ، فان فكرتنا
عن الشيء فى رأى لا تعدو كونها مجموع الأفكار الخاصة بجميع هذه
النتائج » وهذا يعنى أن التصور العقلى ليس هو الا مجموع الأفكار
الخاصة بجميع هذه النتائج ، وبعبارة أخرى ، ليس التصور العقلى
سوى مجموع الاستعمالات التي نقتبأ بها ونتوقعها منه ، وعلى سبيل
المثال ، فان الادراك الحسى لشيء من الأشياء هو تهيئة الحركات التي
يقوم بها المرء ، فيمسك به ، مثلا ، أو ينقله ، أو يكتفى باستطلاعها عن
طريق اللمس أو الابصار • والتذكر هو التهيؤ لاعادة تكوين الحركات
التي تتلائم والشيء المتذكر • والتخيل هو أن يسلك المرء كما لو كان
الشيء ماثلا أمامه (٣٢) •

وفى مستوى أرفع من هذا ، نجد أن المعرفة العلمية هي الاستعداد
للانتفاع بالشيء عمليا • فالقوانين العملية هي ارشادات عملية على قدر
كبير من التركيز ، أو هي ارشادات يمكن استغلالها من الناحية العملية •
وعلى سبيل المثال فان قانون « ماريوت » يحدد مقدار الضغط الذى

(٣٢) بول موى : المنطق ومناهج البحث ، الترجمة العربية ، ص ١٢ •

يجب أن نباشره لكى نجعل لكثرة من الغاز حجما معينا ، وتحت ضغط معين حجما آخر (٣٣) .

ومثل هذا تماما قد يقال عن المذاهب الميتافيزيقية والدينية — لو شئنا أن نتوسع فى تطبيق هذا المبدأ — فالعقيدة الدينية — مثلا — هى فكرة خاصة عن الله وعن الأمور الخارقة للطبيعة ، هذه الفكرة توضح ، على نحو ما ، ما يمكننا أن نفعله تجاه هذه الأمور ، أعنى المسلك الذى ينبغى — لو أمكن — أن نتخذه بأرائها . وقد قال جيمس — بشئ من السذاجة — ان الله (سبحانه وتعالى) شئ يستخدمه المرء ، اذ أن الابتهاال اليه ، أو الاكتفاء بحبه ، أو بتبجيله ، أو خشيته ، كل هذه طرق للسلوك تجاهه ، ومن ثم كانت تعنى — بمعنى ما — طرفا يلجأ اليها الناس لاستخدامه من أجل تحسين أحوالهم (٣٤) .

وهكذا يكون « الحقيقى » (أو الصادق) هو ذلك الذى ينطوى على أكبر قدر من امكانيات الاستخدام . فالادراك الحسى مثلا يكون صحيحا اذا مكننا من استخدام الشئ ، ويكون باطلا اذا أخفق فى ذلك ، أو أمكن أن يفتشل فى تحقيق ذلك . وعلى سبيل المثال ، فان ادراك المجداف معوجا فى الماء ادراك حسى باطل ، لأنه يؤدى الى اخفاق فى اللمس اذا تتبعنا المجداف بيدنا تحت الماء متوقعين أن نراه معوجا . والهلوسة البصرية باطلة لأنها تدعو المرء الى أن يتوقع لمس شئ لا وجود له فى الواقع (٣٥) .

ويؤكد « وليم جيمس » أن التفكير من أوله الى آخره ، وفى كل حالة من حالاته هو من أجل « الفعل » ، وليس تصورا لأى شئ ندركه عن طريق الحس سوى ذريعة يبراد بها تحقيق غاية من الغايات ، وهذا

(٣٣) نفس المرجع ، ص ١٢ .

(٣٤) نفس المرجع ، ص ١٢ — ١٣ .

(٣٥) نفس المرجع ، ص ١٣ .

يعنى أن الأفكار يجب اختيارها اما بحصول ما يتوقع حصوله من التجارب الحسية ، أو أن تأتى الانفعالات المعبرة عنها ملائمة للغرض المقصود منها • فليست الحقيقة سوى التفكير المطلوب النافع الملائم الذى يأتى محققا لغايته ، كما أن « الصواب » ليس سوى الفعل المطلوب النافع الملائم لسلوكنا فى نهاية الأمر^(٣٦) • فاذا لم يكن اختيار الأفكار عن طريق حصول ما يتوقع حصوله منها من التجارب الحسية ، كان لنا أن نأخذ بها اذا شجعنا الآخذ بها عوامل وجدانية أو عملية^(٣٧) •

ان هذه الطريقة فى تمييز صحة أية فكرة أو معتقد هي — فى نظر وليم جيمس — أساس المنهج العلمى الذى نادى به • اذ أن هذا المنهج ما هو الا محاولة يراد بها تفسير أى معنى عن طريق تتبع النتائج التى تقابل هذا المعنى فى دنيا الواقع • فما هو جدير بالاهتمام — فى نظره — هو معرفة الفارق العلمى الذى يترتب على صدق هذا المعنى أو ذاك ، فاذا لم نجد أى فارق عملى بين فكرتين كان معنى هذا أن الفكرتين متساويتان عمليا ، وبالتالي يكون كل خلاف فى هذا الأمر عبثا لا طائل من ورائه • يقول جيمس : « اذا سلمنا بأن فكرة أو معتقدا صحيحا ، فما هو الفرق الملموس الذى يحدثه كونه صحيحا فى الحياة اليومية لأى شخص ؟ • • • ، وما هي الخبرات التى ستكون مختلفة عن تلك التى تحدث اذا كان المعتقد زائفا وباطلا ؟ »^(٣٨) ان هذا المحك البسيط كفى فى نظر جيمس من فض كثير من المنازعات الفلسفية فيقول : « أنه لأمر يحير يدعو الى العجب والدهشة أن نرى كم من المنازعات الفلسفية تتساقط وتهوى الى خواء معدوم المعنى بمجرد أن نخضعها لهذا الاختبار البسيط من تتبع نتيجة ملموسة أو أثر محسوس • • ان مهمة الفلسفة برمتها ينبغى أن تتركز فى أن تجد ما هو الفرق المحدد الذى سيحدث لك أو لى ، فى

(٣٦) وليم جيمس : البرجماتية ص ٢٦٢ •

(٣٧) وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ، الترجمة العربية ، ص

(٣٨) وليم جيمس : البرجماتية ، ص ٢٣٦ •

لحظات محددة من حياتنا ، اذا كان هذا التفسير للعالم أو ذاك هو التفسير الصحيح^(٣٩) ؟ • وإذا لم يكن هناك فرق فى النتائج بين كون الفكرة صحيحة وبين كونها باطلة فتكون الفكرة زائفة •

ان الطريقة البراجماتية •• هى محاولة تفسير — كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلا على حدة •

ما الفرق الذى يحدث لأى امرىء — من الوجهة العملية — اذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلا من تلك ؟ اذا لم يكن ثمة فرق عملى يمكن تتبعه ، فالبدائل اذن تعنى من الوجهة العملية نفس الشيء ، ومن ثم فان أى نزاع أو خصام بشأنها ، نزاع عقيم تافه معدوم الجدوى^(٤٠) •

ان المحك النهائى لاختبار صحة أية فكرة هو — فى نظر البراجماتيين — المحك العملى ، فاذا ما ترتبت على الفكرة — علمية كانت أو غير علمية — نتائج نافعة كان هذا دليلا على صدقها • فلاق بين وصفك لفكرة أنها « صحيحة » وبين وصفك لها بأنها « مفيدة »^(٤١) •

فالفكرة فى نظر البراجماتيين أشبه ما نكون بالسلعة المطروحة فى السوق ، اذا عادت بالربح على صاحبها كانت سلعة حقيقية ، واذا لم تعد بهذا الربح أو عادت اليه بالخسارة ، كانت سلعة بائرة لا تستحق عناء حملها • فاذا كانت للفكرة نتائج عملية نافعة كانت فكرة صحيحة ، واذا لم تحقق هذه النتائج النافعة كانت فكرة باطلة^(٤٢) •

ومن هنا نادى «وليم جيمس» بما أطلق عليه اسم «القيمة الفورية» Cash-value • فطبقا للنظرية البراجماتية ، فان نشاطنا العقلى ، وتقليسنا

(٣٩) نفس المرجع : ص ٦٩ — ٧٠ •

(٤٠) نفس المرجع ، ٦٤ •

(٤١) نفس المرجع ، ص ٢٤١ •

(٤٢) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٦٢ وما بعدها •

يهدف الى محاولة حل الصعوبات التي تنشأ فى مجرى محاولتنا التعامل مع الخبرة ، فان « القيمة الفورية » لأفكارنا انما تتمثل فى الاستخدام الذى يمكن أن نحدده لها . ولابد هنا من حدوث الفارق العملى بين الاعتقاد بصحة الفكرة وبين الاعتقاد ببطلانها^(٤٣) . فالفكرة الصحيحة لها هذه « القيمة الفورية » فهي تحقق لنا فائدة فى الحياة العملية ، على عكس الفكرة الخاطئة .

اننا حينما نكون بأزاء أية فكرة أو أى معتقد لابد لنا أن نسأل « ما هى القيمة الفورية للحقيقة اختباريا وتجريبيا وممارسة ؟ »^(٤٤) وبعبارة أخرى لابد لك أن تستخرج من كل فكرة « قيمتها النقدية الفورية العملية » وأن تمرسها على العمل باظهار كقيمتها فى نطاق مجرى خبرتك . . »^(٤٥) .

فالفكرة هنا أشبه ما تكون بالوظيفة التى يؤديها العامل لكى يربح صاحب العمل ، أو كأنها « صراف » يدفع نقدا . فجيـمس هنا يصف هذه الوظيفة بأنها « تعمل » أو « تنجح » ، وأحيانا يقول عنها انها « تدفع » أو « تفيد » . ومن هنا تهكم عليه بعض الباحثين وقالوا أنه رد الفلسفة النظرية الى مسائل اقتصادية^(٤٦) .

والآن ، اذا كان كل من « بيرس » و « جيمس » يركز على النتائج العملية التى تترتب على الفكرة أو المعتقد ، فان هناك اختلافا هاما بينهما . وهذا الاختلاف يميز فى اعتقادنا بين عقليتين : عقلية العالم الكيمياءى (بيرس) الذى لا يعتقد الا فيما تظهره التجربة من نتائج « مباشرة »

(٤٣) popkins & Stroll, op . cit., p. 172.

(٤٤) وليـم جيمس : البراهـجـاتية : ص ٢٣٦ .

(٤٥) نفس المرجع ، ص ٧٢ .

(٤٦) محمود فهمى زيدان : وليـم جيمس ، سلسلة نوايـع الفكر الغربى ، دار المعرف — القاـهر ص ٦٤ .

كما يحدث فى التجارب الكيميائية فى المعمل ، وعقلية عالم النفس (جيمس) الذى لا يحصر نفسه فى نطاق النتائج المباشرة ، بل يفتح ذراعيه مرحبا بالنتائج « غير المباشرة » كأساس لقبولنا صحة الفكرة .
لذلك اقتصر « بيرس » على تلك النتائج المباشرة التى تترتب على صحة الفكرة كمعيار لصحتها ، بينما اسخدم « جيمس » لفظ « النتائج بمعنيين » :

فى المعنى الأول يكون معنى القضية بمثابة نتائجها المباشرة التى يمكن أن تتحقق فيها عن طريق التجربة . ولكننا لو تمسكنا بهذا المعنى وحده — كما فعل بيرس — لأصبحت معظم المسائل الميتافيزيقية — كمسألة وجود الله — مسائل لا يجب أن تثار ، اذ أننا لا نستطيع التحقيق بطريقة مباشرة عن طريق التجربة الفعلية ما اذا كان الله — سبحانه وتعالى — موجودا أو غير موجود (٤٧) .

وفى المعنى الثانى لكلمة « نتائج » . يكون معنى القضية النتائج غير المباشرة التى تترتب عليها . وفى هذه الحالة لا تكون القضية ذاتها نتائج موضوعية مباشرة نتحقق منها عن طريق التجربة ، بل يكون للاعتقاد بفكرة أو قضية نتائج مرضية (٤٨) .

وبذلك يتوسع جيمس فى معنى النتائج ليوسع المجال بكثير من القضايا الميتافيزيقية — تلك التى لم يكن لها مكان عند بيرس — وعلى رأسها القضايا الدينية . التى يرى جيمس أنها تكون صحيحة بالنسبة للبراهمانيين اذا ما أثبتت ان لها قيمة فى الحياة الملموسة المحسوسة ، بمعنى أنها نافعة الى هذا الحد أو ذاك (٤٩) .

(٤٧) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٣٨ .

(٤٨) نفس المرجع : ص ٣٩ .

(٤٩) وليم جيمس : البراهماتية ، ص ٩٦ .

وعلى هذا الأساس نفسه يقر جيمس بصحة المذاهب الروحية ،
ويبطلان المذاهب المادية ، ذلك لأن «... العقيدة الروحية تقودنا الى
عالم مليء بالوعود والأمانى ، فى حين تغرب شمس المادية فى محيط
من الحسرة وخيبة الأمل» (٥٠) .

ومن أوضح الأمثلة على مفهوم النتائج غير المباشرة كمحك لصحة
الفكرة أو المعتقد هو مسألة وجود الله . اذ يرى جيمس أن الاعتقاد
بوجود الله اعتقاد صحيح ، لأن هذا الاعتقاد يؤدي الى نتائج عملية
مرضية . ولا أهمية هنا للبحث فيما اذا كان الله — سبحانه وتعالى —
موجودا أو غير موجود ، لأن هذا الأمر لا يحدث فارقا فيما يقع فى
خبرة الفرد . بل كل ما هنالك أن اعتقاد الفرد بوجود الله من شأنه أن
يحدث نتائج مرضية بطريقة غير مباشرة فحينما يشعر الفرد بالراحة
والسلوى بأن الله موجود ، فان هذه الراحة أو السلوى ليست هى معنى
ايمانه بوجود الله وانما هى مجرد نتيجة لتمسكه بهذا الايمان
أو بذلك الاعتقاد (٥١) .

وينكر جيمس الموقف الالهادى ، ويرى أن البراجماتية لا يمكنها
أن تجدد وجود الله « فكيف يمكن للبراجماتية بأى حال أن تجدد وجود
الله ؟ » انها لن تجد أى معنى أو مغزى فى أن تدفع بوصمة « غير حقيقى »
فكرة نجحت كل هذا النجاح براجماتيا . أى نوع آخر من الحقيقة يمكن
أن يوجد بالنسبة اليها أكثر من كل هذا الاتفاق مع الواقع الملموس
المحسوس (٥٢) .

ويدفع جيمس عن مذهبه تهمة الالحاد التى وضمه بها نقاده ،
مؤكدًا أنه يقر بالاعتقاد بوجود الله ، على أسس براجماتية ، لأنه اعتقاد

(٥٠) نفس المرجع : ص ١٣٦ .

(٥١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٤ .

(٥٢) وليم جيمس : البراجماتية ، ص ١٠٦ .

« يعمل » ويحقق الرضى ما فى ذلك شك • ثم يقول « اننى كتبت كتابا عن خبرة الناس الدينية ، يعتبر بمثابة تأكيد لحقيقة وجود الله ، وربما كان فى هذا تبرئة لبراجماتيتى من تهمة كونها نظاما الحاديا » (٥٣) •

وقد شارك « جون ديوى » زميليه « بيرس » و « جيمس » فى المبدأ العام للبراجماتية ، وهو أن صحة الفكرة تقاس بمقدار ما يترتب عليها من فائدة ، وما الأفكار الا مجرد « خطط للعمل » • ولكن ما قد يميزه عنهما هو أنه ربط « الحقيقة » بـ « البحث » ، أن يقرر أن العلاقة بينهما هى علاقة « الحل » لـ « المشكلة » فما يؤدى الى حل للمشكلة التى تطلبت البحث فهو « حقيقى » • ويضرب لنا مثلا بسيطا يصور هذا الأمر فيقول :

« لنفرض رجلا مسافرا فى جهة غير مألوفة له ، يصل الى مفترق طرق • ولما كان يفتقر الى المعرفة الأكيدة لطريق العودة ، فهو يصل الى حالة من التردد والشك • أى طريق هو الطريق الصحيح ؟ وعلى أى نحو ستجد حيرته حلا لها ؟ ليس أمامه سوى احتمالين : يجب إما أن يسلك طريقا بشكل أعمى أو بطريقة عشوائية ، تاركا ما سيحدث لضربة حظ ، أو أنه ينبغى عليه أن يميز أسسا للنتيجة وهى أن طريقا معينا هو الطريق الصحيح • ومحاولة تقرير هذا الأمر عن طريق الفكر سينطوى على بحث لوقائع أخرى ، سواء طرأت على الذهن عن طريق الذاكرة أو عن طريق ملاحظات أخرى ، أو عن طريق كليهما • فينبغى على عابر المسبيل المتحير أن يتحرى بدقة ما هو متاح لديه ، ويجب أن يقدر ذاكرته • فهو يبحث عن دليل • قد يتسلق شجرة ، قد يذهب فى هذا الاتجاه أولا ثم فى ذاك • أنه يريد شيئا فى الطبيعة لافتة أو خريطة • وفكره المتأمل يهدف الى اكتشاف الوقائع التى ستخدم غرضه » (٥٤) •

(٥٣) نفس المرجع ، ص ٢٤٨ •

(٥٤) Dewey, J., How we think, Boston : Heath, 1933, pp. 13-14.

هذا المثال البسيط الذى ينصب على أنشطة لحل مشكلة عملية قد تواجه أى فرد منا ، انما يصور طبيعة « الحقيقة » عند ديوى ، فما يساعد على حل الأشكال — فكريا كان أو عمليا — فهو « حق » .

وقد طبق ديوى المبدأ البراجماتى فى مجال المنطق^(٥٥) . وأهم ما يميز منطق ديوى هو اتصال الخبرة الانسانية + فتيار الخبرة متصل ، يؤدى كل جزء منها الى الجزء الذى يليه . وكل حل لمشكلة يعين على معالجة مشكلة تليها . وهكذا يستحيل الفصل فى حياة الانسان بين المرحلة الأولى التى كان ادراكه فيها للمشكلات المختلفة ادراكا فطريا . يستهدف به جانب المنفعة والمتعة ، وبين المرحلة اللاحقة وهى مرحلة البحث العلمى كما نعرفه اليوم ، فهذه امتداد لتلك . والمنطق الذى يفسر هذه هو نفسه المنطق الذى يفسر تلك .

وعلى أساس فكرة الاتصال هذه ، لا يقر ديوى مذاهب المنطق الأخرى على ثقتيت عملية الفكر الى وحدات ، هى القضايا ، بحيث تستطيع أن تقول عن القضية الواحدة ، وهى بمعزل عن سواها ، انها صادقة أو كاذبة . اذ ان القضية فى رأيه لا تكون الا خيطا من نسيج ، وحلقة من سلسلة ، ومرحلة من مراحل السير نحو حل لمشكلة بعينها أولا ، ثم الاستفادة بنتيجة البحث فى تلك المشكلة المعينة فى حل مشكلة أخرى ، وهكذا .

ومن الواضح هنا تأثر « ديوى » بنظرية التطور ، تلك التى رفضت ثقتيت الكائنات الى أنواع مستقلة ، يقوم كل نوع بمفرده متميزا عن غيره بخصائص محددة ، ونظرت الى الكائنات الحية على أنها متدرجة يصعب وضع الحدود الدقيقة بين أنواعها ، وبذلك تظل الحياة فى تدرج ،

(٥٥) انظر فى هذا الموضوع : جون ديوى : المنطق نظرية البحث .
ترجمة زكى نجيب محمود ، مقدمة الترجمة .

لا فواصل فيها ولا تقسيمات • ونحن هنا نجد صورة من فلسفة التطور
مطبقة عند ديوى فى مجال المنطق •

وعلى أساس ذلك لم يقر ديوى ما يذهب اليه المناطقة عادة من أن
القضية هى الجملة التى يمكن أن توصف بالصدق و بالكذب • ويرى أن
الجمال التى يجب أن نأخذ بها هى تلك التى تكون ذات مهمة أدائية تؤديها
فى عملية البحث ، أى تؤديها بالتعاون مع غيرها فى حل الأشكال الذى
يكتنف الموقف المشكل الذى كان بادئ ذى بدء باعنا للانسان على
التفكير • فالقضايا عنده « وسائل » نتوسل بها الى بلوغ هدف مقصود •
وعلى ذلك فهى لا توصف بأنها صادقة أو كاذبة ، بل توصف بأنها مؤدية
الى الغرض المقصود ، أو غير مؤدية اليه •

ومن هنا رفض ديوى كل كلام عن المصدق الصورى وحده ، اذ أن
الأمر فى أى كلام كالأمر فى الخرائط الجغرافية ، فالخريطة الجغرافية
لا تكون جديرة باسمها الا اذا صلحت فى أن توجه المسائر فى طريق
من شأنه أن يؤدي الى غاية يريدها • أما اذا صور المصور خطوطا هنا
وخطوطا هناك تتخذ شكل الخريطة دون أن يكون لها جانب أدائى فى
توجيه الانسان ازاء الرقعة المصورة فانها لا تكون من الخرائط الصحيحة
فى شئ • وهكذا قل فى القضايا المنطقية ، فلا يكفى فيها الاتساق
الصورى لتقول عنها أنها صادقة منطقيا ، بل لابد أن تنتظر اليها على أنها
أدوات تقدم أو تعوق السير بعملية البحث على نحو ينتهى بنا الى حل
نراه ناجحا فى فض الموقف المشكل •

ان الفكرة عند ديوى لا تكون فكرة على الاطلاق الا اذا كان من
شأنها أن تهدى صاحبها الى احداث تغيير أو تحويل فى مادة الوجود
الخارجى ، تغييرا وتحويلا يحققان هدفا مقصودا • فالقضايا عنده ،
سواء كانت تتحدث عن وقائع الخارج أم عن تصورات الذهن ، هى ،
أذن ، مراحل وسطى فى سبيل السير من مشكلة قائمة الى حلها ، أى أنها

أدوات وسلية من شأنها أن تحقق لنا ما نستهدفه من تحول مقصود نريد له أن يطرأ على مادة الموضوع الذى نبحثه ، بحيث يصيب هذه المادة من التحول ما يجعلها فى صورة جديدة غير الصورة التى كانت لها أول الأمر . وهذه الصورة الجديدة للمادة تكون بمثابة الاجابة على السؤال الذى طرح فى بداية البحث ، أى بمثابة الحل للمشكلة التى أثارت فى البداية .

فالقضايا لا يمكن انتزاعها عن بقية القضايا الأخرى . كما يفعل المناطق عادة ، لندعى أنها وحدة قائمة بذاتها . لأن القضية عند ديوى لا تكون « قضية » إلا بمقدار ما تؤدى الى غيرها ، ثم الى غيرها ، وهكذا حتى تنتهى آخر الأمر الى « حكم » أخير يكون بمثابة حل للمشكلة التى نكون بصدد معالجتها وحلها . فالقضية بهذا المعنى هى دائما وسيلة الى غيرها .

وعلى أساس منطق ديوى سميت فلسفته باسم « فلسفة الذرائع » أو « فلسفة الوسائل » أو « الاداتية » Instrumentalism . ذلك لأن كل فكرة هى بمثابة ذريعة أو وسيلة أو أداة لبلوغ هدف متشود . وكل ما يؤدى الى هذا الهدف فهو حق . فصحة التفكير تقاس بمقدار ما يحرزه من النجاح . وفى هذا يقول ديوى « أن كل ما هادنا حقا فهو حق » ، والهداية هنا خاصة بعملية البحث ، أى عملية الانتقال من مشكلة الى حلها .

هذه هى الصورة العامة لنظرية الحق (أو الصدق) عند رواد سفة البراجماتية الأمريكية . ويحسن بنا قبل أن ننتهى من هذا العرض نوجز الملامح العامة المشتركة بين هؤلاء الفلاسفة تجاه هذه المسألة .

١ - ان نظرية الحقيقة (أو الصدق) البراجماتية تقر بأن الحق أمر يحدث للفكرة ، أكثر من أن يكون خاصية ثابتة للفكرة التى نحاول الكشف عنها . فقبل أن يكشف المرء ما اذا كان أى اعتقاد ، أو فكرة ،

أو نظرية من شأنه أن « يعمل » ، فلا يكون صحيحا ولا خاطئا • ومن خلال عملية اختبار الاعتقاد على أساس نتائجه ، واتفاقه مع غيره من الاعتقادات ، يصبح المعتقد صحيحا أو خاطئا ، أو أكثر صحة أو أقل صحة (٥٦) •

٢ — ان الحقيقة (أو الصدق) ليس أمرا جامدا وغير قابل للتغير ، بل هو ينمو ويتطور مع الزمن • ففي الأزمنة المتعددة من التاريخ الانساني ، ربما تكون هناك نظريات وأفكار مرضية بالنسبة للمشكلات التي كانت سائدة آنذاك ، وقد لا تصلح لأزمنة أخرى ، فنكون بحاجة الى نظريات جديدة أو أفكار جديدة تواجه هذه المشكلات الجديدة • ومعنى ذلك أن الأفكار انما تخضع لتطورات مختلفة تبعا للمشكلات التي تواجه الجنس البشرى ، ولما كانت هذه الأفكار تتعامل مع هذه المشكلات ، فهي تكون صادقة مادامت مفيدة ، ولا تكون كذلك اذا لم يكن لها عمل تؤديه • وعلى ذلك ، فالفكرة قد تؤدي عملا لفترة ، وبالتالي تصبح صادقة ، ولكنها قد تفشل بعد ذلك في أداء هذا العمل ، ولا تترتب عليها نتائج مرضية ، أو لم تعد متحققة بالتجارب اللاحقة ، فتصبح عندئذ فكرة كاذبة (٥٧) • وبذلك يكون الصدق والكذب ، والحق والباطل والصواب والخطأ ، كلها مفاهيم نسبية وليست مطلقة •

٣ — ان النظرة البراجماتية هذه قريبة من النظرة الى الاعتقاد التي تقول بها « النزعة السلوكية » • اذ أن السلوك الناجح ، في نظر السلوكيين ، هو وحده الدليل على صحة أي اعتقاد ، والسلوك الفاشل دليل على خطئه • فلو كنت تعتقد بأن هناك قطارا سيتحرك من القاهرة الى الاسكندرية في العاشرة وخمس وعشرين دقيقة ، فهذا يعنى أنك ستشرع الى الذهاب الى المحطة في وقت معين • وحينما يقترب من المحطة

Beck, op. cit., p. 173 .

(٥٦)

Ibid., pp. 173 - 174 .

(٥٧)

وتكون الساعة العاشرة وأربع وعشرين دقيقة • فانك ستجربى لتلحق بالقطار • فاذا استطعت أن تلحق به بعد جريك مسرعا كان اعتقادك صحيحا واذا لم تلحق به ، وانضح أن موعد تحرك القطار هو العاشرة وثلاث وعشرين دقيقة كان اعتقادك خاطئا • فهذا السلوك هو الذى يشكل مكونات الاعتقاد • وبالطبع يمكن أن نقول هذا على أكثر المعتقدات تجريدا •

٤ - وعلى أساس هذه النظرة الى الاعتقاد ووصفه بالصحة اذا ما تقدم بنا الى تحقيق الغرض المنشود ، ووصفه بأنه خاطيء اذا فشل فى ذلك توصف البراجماتية عادة بأنها من بين الفلسفات الواقعية • اذ أن نجاح الاعتقاد يعنى ثبوت صحته بالخبرة العملية • لأن الاعتقاد هو فى حقيقة الأمر دعوى بالصحة • ونحن نختبر المعتقد بممارسته ، وبما يترتب عليه من نتائج فى دنيا الواقع ، أو بما يقود اليه من سلوك ناجح لمواجهة المشكلات الواقعية •

البراجماتية فى انجلترا :

لقد وجدت البراجماتية مناصرين لها فى انجلترا ، حيث نجد فى أوائل هذا القرن حركة فلسفية يمكن أن نطلق عليها اسم « البراجماتية الانجليزية » (٥٨) • - وان لم يشأ أصحابها تسميتها بهذا الاسم • وكان « ف.ك.س. شيلر » رائد هذه الحركة • وربما يرجع الفضل فى هذه الحركة الى « وليم جيمس » ولرجل المنطق المعروف « الفرد سيجويك » A. Sidgwick (١٨٥٠ - ١٩٤٣) الذى كان مصرا على الدوام على أن المنطق الصورى البحث مستحيل تماما •

وقد رأت هذه الحركة النور لأول مرة عام ١٩٠٢ ، وذلك بظهور كتاب « المثالية الشخصية » الذى اشترك فى وضعه ثمانية من الفلاسفة

(٥٨) انظر فى ذلك :

Bochenski, op. cit., pp. 116 - 117

الشبان ، من بينهم شيلر • الا أنهم جميعا لم يكونوا براجماتيين ، بل كانوا يصفون أنفسهم بأنهم من أصحاب مذهب التعدد ، فى مقابل مثالية « برادلى » وواحدية « سبنسر » • وكان هذا الكتاب — مثله فى ذلك مثل غيره من مؤلفات تلك الحقبة — معبراً عن الأزمة الفكرية للقرن التاسع عشر ، أكثر من أن يكون مصورا لحركة جديدة متماسكة •

وكان شيلر قد تقدم المصفوف بكتابه « الغاز أبى الهول » الذى دافع فيه عن مذهب التعدد ، ولكنه لم يكن براجمتيا بعد • وفى عام ١٩٠٣ أعلن شيلر تمسكه بالبراجماتية التى أطلق عليها اسم « النزعة الانسانية » متبنيا قول « بروتاجوراس » : « الانسان مقياس الأشياء جميعا » • وناصر هذا السوفسطائى اليونانى ضد المذهب العقلى الأفلاطونى • بل زاد على قول « بروتاجوراس » بأن ذهب الى أن الانسان ليس مقياس الأشياء جميعا وحسب ، بل هو الذى يوجد هذا الواقع • اذ أن الواقع واقع مشوه لا ينطوى على شكل محدد ، بل هو كتلة قابلة للتشكيل • ويتطلب هذا التشكيل الفعل الانسانى حتى يصبح واقعا •

وقد ركز شيلر — تحت تأثير سدجويك — انتباهه أساسا على المنطق الذى لا يمكن — فيما يقول — أن يكون صوريا مجردا • لأن لتفكيرنا غرضاً عمليا ، وأن أحكام الواقع انما تتقرر الى حد ما على الأقل باهتماماتنا التى نختارها ، ولا بد للمفاهيم من أن تكون مفهومة فى حدود الغرض الذى يهدف اليه المرء الذى يستخدم هذه المفاهيم^(٥٩) • وعلى ذلك فالمنطق شئ انسانى ، هو خادم للانسان ، هو أداة عينية • ولذلك فان من الخطأ أن تعالج مبادئ المنطق على أنها قوانين منطقية صحيحة وثابتة^(٦٠) •

• Schiller, F. C. S., Formal Logic, Macmillan Co. New York, 1913, p. 97.

(٦٠) انظر كتابنا : مدخل الى المنطق الصورى ، دار النهضة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٤٢ — ٥٧ •

ومثل هذا يقال عن الحق • فجميع الحقائق انسانية ، ولا شئ منها مجرد ، وأن القول لابد أن يكون مفيدا لكي يكون صادقا • والقول المصادق يبدى دائما قيمة من القيم •

ان شيلر يفترض أننا عندما نحكم بصدق اعتقاد ما ، فإننا فى الواقع نبعى قيمة ، فكما أننا نحكم على بعض الأشياء بأنها جيدة أو سيئة ، سارة أو غير سارة ، جميلة أو قبيحة ، فكذلك نحكم على القضايا أو المعتقدات بأنها حق أو باطل • فالحق اذن شكل من أشكال القيمة •

وما يقصده شيلر من لفظى حق (صواب) أو باطل (خطأ) هو أن تكون القضية « مفيدة » أو « بلا فائدة » • فلو قال أحد أن هذا المعتقد « صائب » لكان معنى هذا أن ذلك المعتقد الذى يعتقده به يقع فى مجموعة مصالحة موقعا ملائما • حقيقة أن تقييم الشئ أمر سيكلولوجى ، الا أن ذلك لا يعنى أنه أمر فردى ، بل على العكس من ذلك ، فان ما يكون مقبولا على أنه حقيقة انما يتم عن طريق التواصل الاجتماعى • بل ان التقييمات الفردية للحق قد تتبدل وتصحح تحت تأثير العوامل الاجتماعية الى أن تصبح مقبولة بصفة عامة • ولذلك يقول شيلر « أن معيار الفائدة يختار التقييمات الفردية للحق ويكون منها الحق الموضوعى الذى يحظى باقرار المجتمع له • فالحق هو المفيد والمثمر ، والعملى الذى تميل نحوه تجربتنا التطبيقية فى تحديدها لتقييماتنا للحق • واذا انتحل أحد عكس هذا مظهرا الحق ، افترض أمره ورفض ان عاجلا أو آجلا (٦١) •

وقد أطلق شيلر على مذهبه اسم « النزعة الانسانية » لكى يؤكد على أن جميع النظريات والمعتقدات لا يمكن أن تكون صوابا الا اذا كانت منطقية على قيمة انسانية • — فالحق كما يقول شيلر — هو تصرفنا بالأشياء تصرفا يسفر عند التجربة عن كونه مفيدا — مفيدا فى تحقيق أية

(٦١) راندال ، ج. ه. ، بوخلر ، ج. : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة ملحم قريان ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٣ ، ص ١٥٧ — ١٥٨ .

غاية انسانية فى البداية ، ومفيدا فى تحقيق الانسجام التام فى حياتنا ،
ذلك الانسجام الذى يمثل مطمئنا الأقصى فى النهاية (٦٢) .

وهكذا يعطى شيلر للمصدق كل التفسير الدارونى ، وذلك بإدخاله
فى تيار الحياة ، ولذلك قيل أن مذهبه ليس منطقا للمعرفة ، بل هو
مذهب حيوى للمعرفة (٦٣) .

الا أن شيلر لم يترك أثرا واضحا فى الفلسفة الانجليزية . اذ كان
يعده الكثيرون سوفسطائيا مغاليا فى سوفسطائيته . ولذلك لم نجد بعد
وفاته فياسوفا تبنت مذهب وطوره . وان كانت مؤلفاته ماتزال موضع
دراسة عند بعض الفلاسفة .

هذه هى الفكرة العامة عن البراجماتية كما ظهرت به فى الولايات
المتحدة ، وبالصورة التى تطورت بها فى انجلترا . — ركزنا هنا — تركيزا
نسبيا — على أهم مبادئها العامة ، ودون الدخول فى الكثير من تطبيقات
المنهج البراجماتى على الكثير من المجالات الاجتماعية ، حيث أن هناك
العديد من هذه المجالات تشمل الكثير من أوجه النشاط الاجتماعى
والسياسى الأمريكى المعاصر مثل : الانسان والمجتمع ، القيم الاجتماعية
والسياسية ، الدولة والقوة والسلطة ، القانون والحقوق ، الالتزام
السياسى ، التربية . . . وغير ذلك من مجالات النشاط الاجتماعى . ويكفي
هنا الآن أن نقف قليلا عند مناقشة تلك المبادئ العامة للبراجماتية .

مناقشة ونقد :

قد يكون من مزايا البراجماتية نظرتها الواقعية الملحوظة . فقد
أدركت أن الحقيقة الذى يمكننا بلوغها ليست أكثر من حقائق انسانية
يجوز عليها الخطأ والتغيير شأنها فى ذلك شأن كل شئ انسانى .

(٦٢) نفس المرجع ، ص ١٥٨ — ١٥٩ .

Bochénski , op. cit. pp . 117 - 118.

(٦٣)

كما أدركت أن كل فلسفة هو موقف من أجل العمل ، وليست أفكارا أكاديمية خاصة عاجزة • فالدلالة الحقيقية لأية قضية لا تكمن الا في تأثيرها على توجيه الحياة • فاذا كان الشيء هو ذلك الذى تفعله ، فان الفلسفة هي تلك التى تجعلك تفعله • فالبراجماتية تنبع من هذه النظرة العينية الواقعية ، متجنبنة التجريدات والألفاظ الرنانة ، وكافة الفلسفات السلبية •

وبذلك فان آراءها تجعل من الناس قوما نشطين من أجل الخير ، عمليين في نظرتهم للأمور ، مصممين على تغيير الأشياء لا على تحملها • فهي تساعد الناس على العيش بقوة وتفاؤل ودينامية ، فهي — كما وصفها البعض — فلسفة تقدم ، تعمل على اقامة الفاعلية الأصلية للارادة الانسانية ، وتقف الى جانب التحقيق الممكن لثلاث العاليا ، فاذا ما عشنا وعملنا من أجلها ، فان أفعالنا تحيلها الى واقع (٦٤) •

ومع هذه المزايا ، فان للبراجماتية جوانب أخرى سيئة. الى أبعد الحدود سنشير اليها بعد قليل • وذلك بعد أن ننتهى من نقطة قد لا اعتبرها — من جانبى — نقدا للبراجماتية ، بل هي مجرد وصف لها • وان كان الكثيرون وعلى رأسهم البراجماتيين يعدونها من أقصى الانتقادات التى توجه عادة الى هذه الفلسفة • وهذه النقطة هي أن :

البراجماتية « فلسفة أمريكية » :

يرى كثير من الباحثين أن البراجماتية جاءت انعكاسا للحياة الأمريكية بما تنطوى عليه من شهوة فى الامتلاك ، وامعانا فى الحياة المادية ، واعلاء لقيمة الفرد ومصالحة الى أقصى درجاتها • فهي تعبر عن النظام

(٦٤) جون لويس : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة انور عبد الملك ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ١٩٥ — ١٩٦ •

الرأسمالي الأمريكي بما يرتبط به من مصانع كبرى ، وتجارة ضخمة ، ومشروعات هائلة ، وما يترتب على ذلك من ربح ومنفعة مادية يجب تسخير العمل البشرى لبلوغ أقصى مداها • وهذا النجاح العملى فى دنيا الواقع الأمريكى هو أساس نظرية الحقيقة البراجماتية •

ويؤكد « برتراند رسل » أن البراجماتية تعبر عن البيئة الأمريكية ، فهى تعبر عن الثورة الصناعية للقرن الماضى ، وتتسق مع عصر الصناعة وتأثيراته (٦٥) •

ولا يقتصر الأمر على نظرية الصدق — وهى لب هذه الفلسفة — كدليل على تعبيرها عن البيئة الأمريكية ، بل يتعدى هذا إلى كثير من مواقفها الفلسفية الأخرى ويكفى هنا أن نشير إلى إنكار البراجماتيين للفلسفة المثالية الواحدة ، وأخذهم بالفلسفة التعددية للكون ، تلك التى أشرنا إليها من قبل ، وخاصة عن وليم جيمس •

إن مذهب التعدد (أو الكثرة) المعاصرة يزدهر إلى أقصى حد فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ذلك لأن التعددية فلسفة تجعل من التغير ، وعدم القابلية للتنبؤ ، والمغامرة ، فضيلة ، وبدلاً من أن يجد المفكرون فى عناصر التجربة البشرية هذه شيئاً ينبغى استبعاده أو إخفاؤه تحت البسائط الميتافيزيقى ، فإنهم يجدونها أساسية فى العالم الواقعى ، بل يجدونها مثيرة فيما تتيحه من تحديات وفرص • وقد ارتبط المذهب التعددى بالنمو السريع للحضارة الأمريكية خلال ثلاث أرباع القرن الأخيرة • ولم يكن هذا الارتباط قد حدث بمحض الصدفة • فالمدنية الأمريكية بأسرها تعددية إلى حد لا يكاد يكون له نظير فى غيرها من المدنيات (٦٦) •

Russell, B., History of Western Philosophy, pp. (٦٥) 780 - 781.

(٦٦) هنتر ميد ، الترجمة العربية ، ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

ومن الأسباب التى تعود إليها هذه الظاهرة (٦٧) :

(أ) الحجم المئادى الهائل للولايات المتحدة ، أى أنها تحتل مساحة كبيرة من الأرض •

(ب) تنوع الأصول العنصرية ، والحضارات القديمة التى أنصهرت فى البوتقة الأمريكية •

(ج) نظام الحكم الذى يفتقر نسبيا الى المركزية : فهناك حكومة فدرالية ، وحكومات للولايات ، ومجالس للمقاطعات والبلديات ، وكلها تتنافس على ولاء الأمريكين وعلى أموال ضرائبهم ، فما يزيد فى تعدد الولاء ، وتعدد الضرائب الذى يجد الأمريكين أنفسهم موزعين بينه •

(د) ما زالت أمريكا تتصف بقدر كبير من الحركة الاجتماعية ، وهذا يعنى أن فى استطاعة معظم الأمريكين — فى أى وقت تقريبا — الانتقال الى سكنى أماكن جديدة ، والاشتغال بأعمال جديدة ، وتكون مجموعة جديدة من الأصدقاء • ومثل هذه الأمور تساعد على تغير الاهتمامات ، وتحول الولاء •

(هـ) ما زالت الفوارق الاقليمية بين الأمريكين قوية التأثير الى حد بعيد : بمعايير اقليم معين تختلف عن معايير اقليم آخر • ورغم أن بعض الأشخاص الذين عاشوا طيلة حياتهم فى نفس الاقليم قد يرون أن معايير هذا الاقليم واتجاهاته هى المعايير الوحيدة الصحيحة ، فإن هناك من التنقلات السكانية ما يكفى للحيلولة دون أن تصبح هذه المعايير مطلقة •

(و) ان المدنية الأمريكية — شأنها فى ذلك شأن أية مدنية صناعية حديثة — تبلغ من التعقد والثراء حدا لا تستطيع معه تجربة أى شخص أن تستوعب الا قدرا ضئيلا من التعقد والثراء ، فتعددت المهن وتفرعت الاهتمامات على وجه نستطيع معه أن نقول أن الأمريكين لا يتحدثون لغة واحدة الا بمعنى حرفى وهو أنهم جميعا يتكلمون الانجليزية ، غير

(٦٧) نفس المرجع ، ص ٢٢٧ — ٢٢٨ •

أن ما يتحدثون عنه أو ما يعنونه بالكلمات التي يقولونها أو يسمعونها قد تبلغ من الاختلاف حدا يجعل استخدام لغة مشتركة لا يعنى الا القليل .
ففى جميع أرجاء المجتمع الأمريكى ، ابتداء من وزارات الحكومة الفيدرالية فما دونها ، يحدث فى كثير جدا من الأحيان الا تعلم اليد اليمنى ما تفعله اليد اليسرى (٦٨) .

وهكذا نلاحظ أن لدى الأمريكين تعددية فى الحكومة ، وتعددية فى الطبقات الاجتماعية ، وتعددية فى المعايير الأخلاقية ، وتعددية فى التخصصات المهنية ، وتعددية فى المدارس الفنية ، وتعددية فى المدارس الفكرية . وبذلك يبدو أخذ البراجماتية بمذهب المتعدد أمرا منطقيا تماما (٦٩) .

وعلى ذلك ، فان آراء الفلاسفة البراجماتيين سواء فى نظرية الصدق أو فى آرائهم عن العالم أو غير ذلك من آراء انما جاءت متأثرة بالبيئة الأمريكية ويحق لنا أن نصفها بأنها فلسفة أمريكية .

حقيقة أن الفلاسفة البراجماتيين لا يرضون هذا الوصف لفلسفتهم ، ويرون فيه فهما خاطئا للبراجماتية ، وانكارا لأصالتها الفلسفية . ودعواهم فى هذا أن هناك العديد من الجوانب فى هذه الفلسفة تتعارض وبعض جوانب البيئة الأمريكية . فيرى « ديوى » أن النظرة البراجماتية أمريكية فى أصلها بقدر ما تصر على ضرورة العمل البشرى ، وتحقيق بعض الأغراض ليكون الفكر واضحا . ولكنها فى الوقت نفسه تعارض بعض جوانب الحياة الأمريكية . الا أن ديوى يرى أن ما من فلسفة جديرة بهذا الاسم يمكن أن تعارض كلية المجتمع الذى نشأت فيه ، ولكن ما من فلسفة جديرة بهذا الاسم تكون مجرد أثر لما يكون سائدا فى المجتمع الذى ظهرت به .

(٦٨) نفس المرجع ، ص ٢٢٨ .

(٦٩) نفس المرجع ، ص ٢٢٨ .

ويرد ديوى على « رسل » — الذى وصفها بهذا الوصف — قائلاً أن الفيلسوف لو جاء متأثراً ببيئته ، لكان « رسل » نفسه متأثراً فى فلسفته بالارستقراطية البريطانية (حيث أن رسل ينتمى الى طبقة اللوردات) — وكان هذا الاتهام يوجه عادة الى رسل من قبل الشيوعيين — ويرد رسل على ذلك غير منكر لهذا الأمر مؤكداً أنه كغيره من الفلاسفة جاء فى أفكاره متأثراً ببيئته الاجتماعية (٧٠) .

وان دل الجدل بين « ديوى » و « رسل » على شىء انما يدل — أكثر مما ينبنى صحة الوصف الذى توصف به البراجماتية وهى أنها كانت فى حقيقة أمرها « فلسفة أمريكية » ، لا تصلح الا للمجتمع الأمريكى ، أو لمجتمع له طبيعة المجتمع الأمريكى .

ونصل الآن الى أبرز أهم الانتقادات التى توجه الى البراجماتية ، وسنوجزها على الوجه التالى :

١ — ان البراجماتية لا تقدم لنا بحثاً ايجابياً عن الحقيقة . اذ أنها مجرد منهج لاكتشاف الأفكار الخاطئة ، وهى التى ليست لها آثار عملية . وهذا منهج سلبي لا ايجابى ، لأنها لا تهدف الا الى استبعاد الأفكار الخاطئة تلك التى لا تكون لها هذه الآثار العملية . والاستبعاد — كما هو واضح — منهج سلبي للكشف عن الحقيقة وليس ايجابياً بحال من الأحوال (٧١) .

٢ — يلاحظ بعض الباحثين ذلك الامتداد غير المشروع لفكرة المنفعة . فقد كان « جيمس » والبراجماتيون يفخرون باتساع أفقهم ، ولكن الحق أن هذه الروح النضفاضة تبلغ حداً يؤدي الى القضاء على كل معنى لكلمة « النافع » عندما كانوا يعرفون الحقيقة عن طريق المنفعة . فالنافع

Russell, B., History of Western Philosophy, p. 781. (٧٠.)

(٧١) يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة (١٩٧٤) ص ١٦٤ — ١٦٥ .

ففي اللغة المتداولة هو ما يفي بحاجة « حيوية » . الا أن البراجماتيين قد أضفوا على دمة الحاجة معاني بلغت من الكثرة حدا لم تعد معه تدل على شيء ، حتى ولا كلمة « النافع » ذاتها . فهناك حاجات ترمى الى حفظ الحياة والعمل على استمرارها ، ولكن من الممكن أن نطلق اسم « الحاجة » على ما يعبر عن أكثر الميول الوجدانية تنوعا : فالمرء بحاجة الى أن يكون محترما ، محبوبا ، كما أنه بحاجة الى أن يحب ، والى أن يرى من يحبهم سعداء . والغيورون الحاقدون بحاجة الى أن يروا الآخرين تعساء واقل سعادة منهم . والمرء بحاجة الى الايمان بوجود الله ، وخلود النفس . كما أن هناك حاجات عاطفية وعقلية كاللحاجة الى المعرفة والمشيهم وهكذا نلاحظ أن « حاجات » الانسان و « النافع » التي تناظرها تبلغ من التنوع حدا يجعل كل تعريف للحقيقة بالمنفعة ينتهي آخر الأمر الى أنه لا يوضح من طبيعتها أى شيء (٧٢) .

٣ — لا شك في أن « الحقيقي » نافع على نحو ما ، الا أن ذلك لا يستتبع القول بأن المنفعة هي أساس لتعريف الحقيقة . فالحقيقي نافع لأنه « حقيقي » قبل أى اعتبار للمنفعة . وقد ذهب بعض الباحثين الى القول بأن المذهب البراجماتى يعرف الحقيقة بأنها ما يفي بالحاجة ، غير أن أول ما نحتاج اليه عندما نبحث عن الحقيقة هو الا نكون براجماتيين . ومعنى ذلك أن القاعدة الأساسية التي نضعها عندما نشغل أنفسنا بالكشف عن الحقيقة هي أن نصرف كل اعتبار للمنفعة ، ولو تطرق الشك الى نفوسنا ، وآمنا بشيء لأننا بحاجة الى هذا الايمان ، لفقد الايمان اذن كل قيمة له . ومرة أخرى نقول « أن الحقيقي نافع لأنه حقيقي ، وليس حقيقيا لأنه نافع » (٧٣) .

ولنتصور الحالة العقلية لمريض يقول لطبيبه : « لا تقل لى سوى ما احتاج الى تصديقه » ، الا يكون قوله هذا توسلا اليه أن يكذب ؟

(٧٢) بول موى ، الترجمة العربية ، ص ١٥ — ١٦ .

(٧٣) نفس المرجع ، ص ١٦ .

وهكذا ينتهي الأمر بالبراجماتية الى أن تكون نظرية الأكاذوبة الحيوية
التي نقوم على أساس من نزعة الشك^(٧٤) .

ان جيمس — ومعه بقية البراجماتيين — يلعبون لعبة خاسرة مع
الحقيقة . فهو اذ يجعل من الحقيقة حقنا في الاستمرار في الاعتقاد
بما ينفعنا ، انما يرفض مفهوم الحقيقة بأسره . ان وضع الفكرة ذات
النتائج المرضية مكان مفهوم الحقيقة معناه فتح الباب لأى خيال لذيد .
فماذا يمكن أن يرضى الانسان أكثر من استمراره في الاعتقاد بأنه ذكي
بينما هو فى الواقع أبله ؟ ان العالم مليء بالكثير من السخف الذى
يستشعر معه الانسان قسما من المتعة^(٧٥) .

واذا كان تقييم الأفكار يتم على أساس ما تؤدي اليه من نتائج
عملية ، فعند أى حد نستطيع أن نحكم على فكرة معينة بناء على هذا
الأساس ؟ فلو كان هناك شخص يعتقد أن الطريقة لحل مشكلاته
الاقتصادية هو السطو على أحد البنوك ، لكنت هذه الفكرة صحيحة
أحيانا ، لما يترتب عليها من نتائج عملية . الا أن البراجماتيين يصرون
على أن المرء لابد أن يضع فى حسبانته لا مجرد النتائج المباشرة التى
تترتب على المعركة ، بل آثارها البعيدة أيضا . وهنا قد نقول أننا لا نستطيع
أن نعرف النتائج العملية لهذه الفكرة ، ما دامت النتائج البعيدة قد
تستمر أى غير ما حد . فقد تعمل الفكرة بنجاح فى وقت معين ، ثم تفشل
فى وقت آخر ، ثم تعود للنجاح بعد ذلك . ومعنى هذا أننا ينبغي
علينا أن ننتظر بلا نهاية لكى نتمكن من تقييم نتائج أى اعتقاد ، ومن
تقرير ما اذا كنت له نتائج عملية أم أنه يفتقر الى مثل هذه النتائج^(٧٦) .

٤ — أما عن تطبيق النظرية البراجماتية عن الحقيقة فى مجال العلم ،

(٧٤) نفس المرجع ، ص ١٦ .

(٧٥) جون لويس ، ص ١٩٣ .

Beck, op. cit, pp. 175 - 176..

(٧٦)

وما ذهب اليه جيمس والبراجماتيون من أن قضايا العلم قضايا حقيقية لأنها مفيدة عمليا ، فيبدو نسفا للحقائق العلمية من أساسها • والواقع أن العديد من المعتقدات كانت وما تزال لها فائدة معينة وهي معتقدات نعرف أنها صحيحة ، وهناك معتقدات أخرى كانت مفيدة وان كانت رغم ذلك غير صحيحة • فكوننا نفرق بين الفروض المثبتة والخرافات الناقصة يدل على أن نتائج العلم لا يمكن وضعها في هذا المصنف الأخير كما ينبغي البراجماتيون • ان قبول نظرية معينة واعتبارها صحيحة بدون برهان ولجرد أنها نافعة أو أنها ترضينا من ناحية ما ، هو نقيض الموقف العلمى تماما • ان العلم لا يتقدم الا بنبذ هذه المعتقدات من مجال العلم الحقيقى • ان الفرض المرضى فحسب هو فى أغلب الأحيان أقرب الفروض الى الخطأ (٧٧) •

٥ — أما تطبيق المحك البراجماتى على المعتقدات الدينية ، فيبدو بالنسبة لنا كارثة • فأننا لا نسلم بالحقائق الدينية لجرد أنها نافعة ، بل لأنها حقائق فى ذاتها بصرف النظر عن فائدتها ونتائجها العملية الناجمة • لأننا لو سلمنا بهذا المعيار البراجماتى — كما فعل جيمس — لكانت أية عقيدة — مهما تكن أسباب انكارنا لها — حقيقة لمن يرى أنها نافعة له ، وتستوى بذلك النحل والبدع مع الديانات السماوية الحقّة • لقد تنفس جيمس الصعداء لاستطاعته ازالة العراقيل التى كانت تقف فى طريق معتقداته الدينية • ولكنه كما قال « سنتاينا » بقسوة « لم يكن يؤمن حقيقة ، كان يؤمن بأن من حق الانسان أن يؤمن بأنه يمكن أن يكون على حق لو آمن » • اننا لو قلنا لشخص ما « اننى أعتبر أن عقيدتك خرافة ، ولكن اذا كانت مفيدة لك فهي عقيدة حقيقة بالنسبة لك » أليس فى ذلك سخريه به ؟ (٧٨) •

٦ — ان البراجماتية تركز على الفرد ، وتعالى من « الفردية » الى

(٧٧) جون لويس ، ص ١٩٣ •

(٧٨) نفس المرجع ، ص ١٩٤ •

أقصى حد • وهى بذلك تعكس الفردية الممزقة التى سادت أمريكا فى القرن التاسع عشر • وهذه الفردية بما يرتبط بها من فوضى وغموض تجعل الأفراد عاجزة عن تحمل النظام والمراقبة والمهام الاجتماعية التى تتداخل فى حريتها • ان هذه الفردية هى التى جعلت أواصر قربى بينهم وبين الفيلسوف السوفسطائى « بروتاجوراس » حين قال : « أن الانسان مقياس الأشياء جميعا • فقد كتب « شيلر » يقول « ينبغي علينا أن نعود مرة أخرى الى ما فعله بروتاجوراس ، فنأخذ الأحكام الفردية لأشخاص مفردين نقطة بدء لنا » • لكن ليس لنا أن ننسى أن بروتاجوراس هو أحد هؤلاء الذين كانوا يخلطون الحق بالباطل ، لكى يتصيد فى الماء العكر ما هو زائف ومريخ ، ويشيد صرح الخطابة على انقاض الفلسفة • لقد لاحظ أفلاطون بحق فى « ثيئاتوس » أننا لو سلمنا بمبدأ بروتاجوراس ، لكان معنى ذلك التسليم بأن حجج المجنون تعادل فى صدقها حجج العاقل ، وأن أخط الحيوانات شأنها قد يكون له رأى فى الكون لا يقل حصاقه عن رأى الانسان الحكيم (٧٩) •

وبعد ••• ان البراجماتية قد تصلح لأولئك الذين يتمتعون بروح طموحة ، تسعى الى السيطرة النابليونية • أما بالنسبة لأولئك الذين يتمتعون بالروح الرواقية ، ويتمسكون بالمثل العليا ، والقيم الدينية ، فان البراجماتية تبدو لهم ضيقة الأفق ، محدودة الاطار ، مخيبة للأمال (٨٠) •



(٧٩) بول موى ، ص ١٧ ،

وانظر فى ذلك ايضا : توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٧٨ .

Russel, B., Philosophy in Twentieth Century, op. (٨٠.)
cit., p. 44.

الفصل الثالث

الوجودية

شهرة الوجودية :

الوجودية Existentialism هي بلا شك من أكثر فلسفات القرن العشرين شهرة وشعبية في أرجاء عديدة من عالمنا المعاصر . فقد أصبحت هذه الفلسفة — وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية — « موضة » الفكر (ان جاز لنا استخدام هذا اللفظ الدارج) في كثير من بلدان العالم . فأخذ الناس يقرأون كتابات الوجوديين في شغف بالغ ، و إعجاب كبير ، وأخذت الصيحات المتحمسة ترفع لأرائهم تأييدا .

ولعل من بين الأسباب التي ترجع اليها سرعة انتشار هذه الفلسفة وشعبيتها بين المثقفين وأنصافهم تلك الطريقة التي كان يعبر بها بعض كبار الفلاسفة الوجوديين عن أفكارهم ، وأعنى بها الروايات والمسرحيات . حقيقة أن هذه الروايات والمسرحيات كانت أفضل طريقة للتعبير عن طبيعة الأفكار الوجودية ، الا أنها في الوقت نفسه قد أدت الى انتشار تلك الأفكار بسرعة كبيرة . لأنها أكسبت تلك الأفكار ثوبا شيقا براقا لا يتوافر عادة في الكتابات الفلسفية المألوفة بما تنطوى عليه من منطق جاف صارم قد يتعذر على الكثيرين فهمه في يسر وسهولة .

وقد وصف أحد الباحثين (المعارضين للوجودية) تلك الشعبية الهائلة التي اكتسبتها الوجودية في فرنسا قائلا « .. وفي صالات محاضرات المعلم الأكبر (ويقصد به « سارتر » زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية) كان الناس يتكدسون ويكادون يختنقون . أما عن محاضرات الاتباع والتلامذة الأبرار ، فكانت الصالات تمتلئ على الأقل .. وكانت المؤلفات تملأ أعمدة الصحف والمجلات ، وتستوعب شطرا كبيرا من الأبحاث

المتعمقة • وأقل انتقال النجوم الوجودية كان يلهم صحفيي « الفيجارو »
نفسها ، فتملاً مقالاتها بالمباهج الملاح • وتعاقدت شركة سينمائية مع
« المحلم الأكبر » ليورد لها قصصاً للشاشة • وسادت في الصالونات
هذه المصيفة يتخاطب بها اثنان كلما التقيا : « هل أنت وجودي » •
وكان حتى « سان جيرمان دي بريه » يئز بأجمعه أزياء من حفيف صفحات
« الأزمنة الحديثة » حين يفضيها القراء بعصبية • انه المجد ،
المجد الأعظم » (١) •

وتضم الفلسفة الوجودية شخصيات فلسفية وأدبية كبيرة لعبت دوراً
هاماً في تطور هذه الفلسفة من بينها •• كارل ياسبرز K. Jaspers
(١٨٨٣ — ١٩٦٩) • و « جبريل مارسيل » G. Marcel (١٨٨٩ — ١٩٧٣)
و « مارتن هيدجر » M. Heidegger (١٨٨٩ — ١٩٧٦) ، و « جان بول
سارتر » J. B. Sartre (١٩٠٥ — ١٩٨٠) • وجميع هؤلاء انما كانوا
يستلهمون اسم « كيركجارد » Kierkegaard (١٨١٣ — ١٨٥٥) ، الذي
يعد بوجه عام أب الوجودية المعاصرة ، على الرغم من أنه كان يعيش
في فترة سابقة عنهم • كما يعد كل من « موريس ميرلوبونتي »
M. Merleau-Ponty (١٩٠٨ — ١٩٦١) و « البير كامى » A. Camus
(١٩١٣ — ١٩٦٠) وأيضاً الفيلسوف الروسى « نيقولا برديائيف »
N. Berdyaev (١٨٧٤ — ١٩٤٨) من الذين أثروا بكتاباتهم هذا الاتجاه
الفلسفى • ويعتبر كثير من الباحثين كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر
و « الوجود والعدم » لسارتر أهم كتابين فى الوجودية (٢) •

والوجودية اسم مشتق من لفظ « الوجود » • والمقصود بالوجود
هنا بوجه عام — رغم ما بين الوجوديين من اختلاف حول هذا المفهوم —
ليس الوجود العام الذى كان يتحدث عنه الفلاسفة المثاليون ، بل الوجود

(١) جان كانابا : الوجودية ليست فلسفة انسانية ، الترجمة العربية •

(٢) Bochenski, Contemporary European Philosophy,
p. 157.

الانسانى المشخص ، الوجود الفعلى للفرد الانسانى ، والمشكلات الفعلية للانسان ، وعلاقته بغيره من أفراد الناس والمجتمع الذى يعيش فيه ، وحرية الانسان ومصيره ومعاناته ، والمواقف الشخصية التى يتعرض لها ، وتجارب الحياة التى يمر بها ، الى آخر تلك المشكلات التى تدور حول الانسان الفعلى المشخص . وسنعود بعد قليل الى المقصود بالوجودية بشىء من التفصيل بعد قليل .

أصول الفلسفة الوجودية :

إذا شئنا الآن أن نقف على أصول هذه النزعة الفلسفية ، نستطعن أن نميز عدة أصول كانت بمثابة الجذور التى قامت عليها شجرة الوجودية . وتضم هذه الأصول بعض الأصول الاجتماعية والتاريخية والفكرية . ويمكن أن نجعلها بوجه عام على النحو التالى :

أولا : كانت ظروف المجتمع الاوروبى فى هذا القرن بيئة ملائمة لازدهار الافكار الوجودية . ذلك لأن أوروبا عاشت خلال هذا القرن حربين عالميتين مدمرتين ، راح ضحيتهما الملايين من البشر ، وما ترتب على ذلك من التفتت الاجتماعى ، والتفكك الاسرى ، والضيق النفسى الذى سيطر على الناس وغير ذلك من الآثار التى خلقت جوا مشحونا بالتوتر والقلق ، هذا الجو قد دفع بعض المفكرين الى البحث عن مشكلة الانسان ، وجوده ، وحياته ، وموته ، وعلاقته بغيره من الناس والمجتمع ، وبحريته ، ومسئوليته وغير ذلك من مشكلات يعيشها الانسان . وقد ركزوا بوجه خاص على حرية الانسان ومسئوليته والدور الذى يمكن أن يقوم به الفرد فى أحداث عالمه المعاصر .

ان هذا الجو الاجتماعى الذى وصل ذروته أثناء الحرب العالمية الثانية وفى أعقابها قد مهد الطريق أمام هذه النزعة . اذ بدا لدى الناس اتجاه جديد فى الحياة يتميز بالاستعداد الثابت لمواجهة مختلف مواقف الحياة ، والتأثر بها . فلم يكن لدى الشباب على وجه الخصوص ارتباط

نهائى بمهنة معينة أو طبقة اجتماعية معينة ، كما لم يكن لهم ارتباط أسرى قوى • وأصبحوا لا يعيشون لغاية معينة الا مجرد أنهم يعيشون • ومثل هذا الجو كان هو الجو الملائم تماما لأفكار الوجوديين وآرائهم فى الانسان والوجود والحرية والمسئولية الى آخر هذه المسائل التى درأت حولها اهتمامات الوجوديين^(٣) • كما كانت آراؤهم فى الحرية — وهى محور أفكارهم — قد انطلقت من صيحة التحرر التى كانت تتردد فى أرجاء أوروبا خلال الحرب ، ولكنها بقيت تتردد بعد الحرب بوصفها نظرية اجتماعية وفلسفية • ولهذا قيل أن مؤلفات سارتر قد ولدت فى ظل الاحتلال ، ومع ذلك فان صداها المدوى قد تردد مع انتصار المقاومة^(٤) •

ثانيا : أن التقدم العلمى الهائل وما ترتب عليه من آثار اجتماعية كبيرة وخطيرة كان من العوامل الهامة فى ظهور الافكار الوجودية وانتشارها • اذ لاحظ الوجوديون وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسى « جبريل مارسيل » ان المجتمعات الحديثة قد أصبحت الآن تواجه خطرا كبيرا يتمثل فى هذا الطابع الآلى الواضح لهذه المجتمعات ، ذلك الطابع الذى أصبح يمثل خطرا يتهدد الوجود الانسانى الفردى المتميز • ففى كتاب « سر الوجود » لمارسيل نجد فصلا كاملا يكرسه الفيلسوف للحديث عن خطر الحياة الآلية الذى يتهدد حياتنا الشخصية فى عالم التنظيمات الاجتماعية المتزايدة ، ذلك العالم الذى اطلق عليه مارسيل اسم « العالم المحطم » • وحجته فى ذلك أن انسان العصر الحديث قد أصبح مهدد بفقد « انسانيته » ، ذلك لأن عالمنا البيروقراطى الحديث قد صار يميل الى التوحيد بين « الفرد » وبين السجل الرسمى لحالته المدنية (أو الاجتماعية) • وبذلك استمالت « الشخصية » فى عالمنا

(٣) البير نصرى نادر : الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية .

(٤) جان فال : الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة

إد كامل ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٦ .

الحديث الى مجرد « بطاقة هوية » • فلم يعد الانسان أكثر من مجموعة وظائف يمكن أن يقوم بها أى مخلوق آخر بدلا منه • فى حين أن لكل ذات طبعها الشخصى الفريد الذى لا سبيل الى استبداله بغيره أو الاستعاضة عنه بغيره • ولا شك فى أن عالما من هذا القبيل لابد أن يقضى على القوى الابداعية الفردية ، لكى يحيلها الى معدلات متساوية من القدرة ، وبالتالي ذاته لابد من أن يؤدى الى القضاء على كل حياة شخصية • وحين يتم تحويل كل شئ — بما فى ذلك الانسان نفسه — الى تحليل احصائى يقوم على قانون المتوسطات الحسابية ، فإنه لابد لهذه المساواة المزعومة من أن تنتم على حساب كل مقدرة ابداعية شخصية • وبالتالي فإن عملية « التوسوية » لابد من أن تؤدى الى القضاء على كل امتياز قضاء نهائى • وبذلك راح الوجوديون ينددون بتلك النزعة « الجماهيرية » التى تهدف للقضاء على الشخصية ومحو الفردية من أجل تمجيد الجمهور « اللاشخصى » أو الحقيقة الاجتماعية الغفل (٥) •

ثالثا : رأينا من قبل كيف جاءت النزعة الرومانسية رد فعل لعصر العقل ، الذى تمثل فى طغيان العلم على كل مرافق الحياة الاجتماعية والفكرية فى أخريات القرن الثامن عشر • وإذا شئنا الآن أن نفهم الوجودية ، فإننا لا نجد فهما لها أفضل من أن نقول عنها « رد فعل ضد عصر العقل » وفلاسفة ذلك العصر • إذ أن ولئك الفلاسفة قد غالوا فى تقدير العقل فأعتبروه وحدة الملكة الانسانية العليا القادرة على حل جميع المشكلات ، وجعلوا منه شرطا للمعرفة الكاملة ، وباختصار فإنهم نظروا الى العقل على أنه « مطلق » • وكلمة « مطلق » absolute هنا تعنى أمرين : أولهما : أن العقل هو الجزء النهائى ultimate للواقع ، لا يسترشد بشئ ، ولا يتحكم فيه شئ • وثانيهما : أن قوى العقل نهائية • الا ان نفس هذا الاعتقاد فى العقل اعتقاد غير معقول ، لأن جميع الخبرات تدل على أن العقل هو جزء من الطبيعة البشرية ويتأثر

(٥) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٩١ •

بهذه الطبيعة ، وان قواه محدودة • وبذلك لا يمكن ولا يجب النظر اليه على أنه مطلق • وقد أدى هذا الموقف العنيف وغير المعقول وغير العقلي الذي وقنه فلاسفة عصر العقل الى رد الفعل العنيف وغير العقلي لـ «الوجودية» (٦) :

ان الاعتقاد بعقل مطلق اعتقاد غير عقلي ، لأن جميع خبراتنا — كما أشرنا — تدل على أن هناك حدودا لقوى العقل • وعلى ذلك فان الطريقة المنطقية العقلية العلمية في التفكير لا تفسر سوى جزء من الواقع محدود للغاية • ولنضرب لذلك مثلا ببعض جوانب العلم الطبيعي الذي يعد النتاج الفعلي الأكثر تأثيرا لعصر العقل ، والذي حقق نجاحا فائقا حتى أكثر التوقعات المتفائلة لذلك العصر المملوء بالتفاؤل • ولنسأل الآن : هل أثبت العلم أن قوى العقل بلا حدود ، وقادرة على حل جميع المشكلات ؟

يعد علم الفيزياء أكثر العلوم الطبيعية تقدما • وقد اكتشف الفيزيائيون المحدثون نوعا من الواقع وراء الواقع الذي نعرفه ، ومن نوع مختلف عنه • وقد أطلق بعضهم على هذا الواقع اسم : « المطلق » ، وقد توصلوا الى معلومات عن هذا « الواقع المطلق » ، كما حدث في نظرية الكم (الكوانتوم) فقد اكتشفوا — على سبيل المثال — أن الطاقة التي تنبعث من ذرة ما لا يمكن أن تنبعث بأي كمية نريدها ، إذ أن لها حدا أدنى من الكم ، وأي كم من الطاقة المنبعثة ينبغي أن يكون مضاعف هذا الحد الأدنى من الكم • الا أن هذه الحقيقة تتجاوز نطاق العقل بوضوح ، مما يدل على أن للعقل حدودا ، وذلك لأن رجل الفيزياء لا بد أن يعلم بأن هناك واقعا لا يمكن — رغم امكان اثباته — أن يكون مفهوما ، فمعرفة هذا الواقع هي — على حد تعبير « هيزنبرج » — « معلقة على عمق لا يسبر غوره » (٧) •

(٦) Roubiczek, p., Existentialism for and against, Cambridge University press, 1966, p. 1.
(٧) Ibid., p. 2.

ولا يساعدنا علم البيولوجيا في هذا المجال • فبالرغم من أن نظرية التطور — كما يقولون — قد قادت إلى فهم كبير للعالم العضوي ، إلا أن « داروين » قد اضطر إلى رفض نظرية « لامارك » في التطور ، وهذا يعني أن العقل قد أذن للعقل • فقد ادعى « لامارك » أن الكائنات العضوية تتوكل نفسها تدريجيا مع بيئتها الجديدة ، وظروف حياتها الجديدة مكتسبة خصائص جديدة تساعد على حياة أفضل ، وهذه الخصائص تورث وتظهر أنواع جديدة • ومثل هذه العملية لا يمكن أن تكون مفهومة بالعقل • وقد اضطر « داروين » إلى رفض ذلك ، وأصبحت الآن نظرية التطور قائمة على ما يسمى بالتحول الفجائي أو الطفرة mutation أى ، تغيرات عرضية مفاجئة في الكائنات الحية تحدث بطريقة لا يمكن تفسيرها • ويحدث أن تكون بعض الخصائص الجديدة التي تأتي على هذا النحو أن تكون نافعة في الحياة والموت المستمرين فتجاهد من أجل البقاء • وعلى ذلك تكون الأفراد التي تحوز هذه الخصائص أفراد منتخبة للبقاء ، وعلى أساس أنها باقية فإن صفاتها الجديدة تورث ومن ثم تظهر الأنواع الجديدة • وهذا الافتراض غير عقلاني على الإطلاق ، فأى منطق معقول أو عقلاني يمكن أن يساعدنا على أن نفهم الطريقة التي يتسنى بها للقوى وعوارض عمياء — وهي التي تنتج الطفرات التي تجعل الانتخاب الطبيعي ممكنا — أن تنتج هذه الوفرة العجيبة من الكائنات العضوية الموجودة ، من نباتات وحيوانات وأناس ؟ ! إن مجرد الدعوى بأن الفوضى وعدم النظام يمكن أن يتحول إلى نظام إنما يضع العملية برمتها خارج حدود العقل (٨) •

كما أن اكتشف اللاوعي subconscious أو اللاشعور unconscious في علم النفس الحديث (فرويد وتلاميذه) جعلنا ندرك أن الأفعال الإنسانية لا تتحدد بمجرد الأغراض والدوافع التي نكون على وعى بها ، بل تتحدد أيضا — وبصورة أكثر قوة — بدوافع

أخرى ، وغرائز ، وانفعالات ، وبعوامل بيولوجية ، وخبرات طفلية ما نزال على غير وعى بها . وتكون هذه كلها « مدفونة » فى اللاشعور ، ولا يمكن معرفتها معرفة كاملة الا اذا طفت على السطح باجراءات عسيرة . وحتى لو حدث ذلك ، فان معرفتنا باللاوعى تكون معرفة هزيلة . ومن الواضح أن الشعور هو أساس العقل ، وبدونه يكون العقل محالا . فلو سلمنا بواقعية اللاشعور ، فلا بد لنا من أن نسلم على الفور بأن للعقل حدودا . وهذا التحديد السيكولوجى للعقل ربما كان أمرا قاطعا ، لأن عصر العقل ، والنتائج التى ترتبت عليه ، كان أمرا يقوم على التوحيد بين الانسان وشعوره . فلو كان اللاشعور قوة حقيقية — وهو أمر يبدو الآن بعيدا عن الشك — فلا يمكن أن ننظر الى العقل على أنه « مطلق » (٩) .

وهكذا لم يسلم الوجوديون بما زعمه فلاسفة عصر العقل بأن العقل قوة مطلقة قادرة على حل جميع المشكلات ، ووقفوا مع القائلين بأن قوى العقل محدودة ، ولا يمكن أن يقدم لنا تفسيراً لجميع أمور الواقع وعلى رأسها الأمور الانسانية .

وهنا نصل الى لب المشكلات التى عنى بها الوجوديون بالنسبة لهذا المجال . وهو أن العقل فى أساسه غير شخصى Impersonal وبالتالي فلا يمكن أن يساعدنا حين نرغب معالجة التجربة الانسانية . فان العلم — الذى كان أظهر نتائج لعصر العقل — قد طغى على كل مرافق الحياة ابان القرن الثامن عشر ، وبمجيء القرن العشرين كان طغيان هذا الاتجاه المادى التجريبي بما يرتبط به من سيطرة عقلية صارمة على جوانب الحياة المختلفة قد بلغ ذروته . كما ظهرت النزعات التحليلية الرياضية لیتسع نطاق العلم يشمل ميادين أخرى لم تكن تتطوى تحته من قبل بصورة واضحة ، وهى ميادين البحث فى الانسان . وقد سبب

هذا الأمر زعرا شديدا لدى كثير من المهتمين بشئون الانسان ، ذلك لأن تطبيق مناهج البحث العلمى التجريبي على الانسان ، واخضاعه للتحليل المنطقى الرياضى يحيل الانسان فى نظرهم الى مجرد « شئ » لا يختلف عن بقية الأشياء الطبيعية . ولكن هيهات للانسان أن يستحيل الى « شئ » من الأشياء ، فالانسان فى جوهره كائن له طبيعته المتطورة ، والمتجربة الانسانية تجربة تنبض دائما بالحياة . وأى محاولة يراد بها اخضاع الانسان للتجريب العلمى والمقاييس الرياضية مآلها الى الفشل فى تقديم صورة صحيحة لواقع الانسان الحى ، أو تفسير صحيح لتجاربه الزاخرة المتجددة .

ومن هنا ثار هؤلاء الفلاسفة على تلك الاتجاهات العلمية التى حاولت أن تمحو انسانية الانسان وتطمس معالم نشاطه الانسانى وخبراته الحية . ورأوا أن للانسان طبيعته الخاصة التى ينبغى أن نعالجها بطرق تتفق معها . فلا بد أن نعود الى الواقع الانسانى والوجود الانسانى الحى لكى نعرفه فى واقعه الخصب المتطور دون أن نحاول صبه فى قوالب محددة ، أو اخضاعه لمقاييس صارمة .

رابعا : من العوامل الهامة التى أدت الى ظهور الوجودية تنقضى بعض المذاهب العلمية والفلسفية فى القرن التاسع عشر ، تلك التى حاولت أن ترسخ فى الازهان فكرة المطلق . ونستطيع بوجه عام أن نقول أن « نيوتن » قد وضع أساس المطلق فى العلم وجاء « هيجل » ليؤكد فكرة المطلق فى الفلسفة ، مقيما كل نظرياته على أساس تلك الفكرة . وتتقوم هذه الفكرة على أساس أن هذا العالم المتكثر وهم من الأوهام ، إذ أن الحقيقة الوحيدة الكائنة فى العالم هى المطلق . فليس الانسان الحقيقى هو هذا الفرد أو ذاك ، بل هو الانسان الكلى ، هو حقيقة تعاو على جميع الأفراد الذين هم ليسوا سوى صور متغيرة لتلك الحقيقة الكلية . وما دام هذا العالم متكثر متغير فليس هو — كما يبدو لنا — عالم حقيقى . ويبقى المطلق هو الحقيقة الوحيدة .

وقد رأى بعض المفكرين — ومن بينهم أنصار الوجودية — أن فى هذا محوا لشخصية الانسان الفرد ، وحقيقته الوجودية الفعلية • وأصبحت كل تجارب الانسان الحية بوصفه كائنا له فرديته المتميزة وهما من الاوهام • وهكذا ثار عدد كبير من المفكرين على تلك الفلسفات المثالية التى نادى بفكرة المطلق ، حتى يعيدوا للانسان الفرد شخصيته ، ويفسروا تجاربه الانسانية الحية • وبذلك ركزوا على التجربة الانسانية الفردية الحية التى تتمتع باستقلال ذاتى ، وخصوصية لا نظير لها فى المخلوقات الأخرى •

خامسا : كان للوجودية منابع فكرية كثيرة فى تاريخ الفلسفة ، ولا أجد بنا حاجة الى تتبع سلسلة الفلاسفة الذين كان لهم تأثيرهم على هذه النزعة ابتداء من سقراط وأفلاطون وأرسطو قديما وأوغسطين فى العصور الوسطى وبسكال فى القرن السابع عشر (١٠) • وحسبنا أن نبدأ بالاسلاف المباشرين للوجودية •

١ — كيركجارد : ويعد الاب الروحى للوجودية ، والمصدر الذى نبعث منه معظم الاتجاهات الوجودية المعاصرة • والغريب أن الفيلسوف الدنمركى « سيرين كيركجارد » لم يحظ بأى اهتمام أثناء حياته • ويعزى اكتشاف أفكاره فى القرن العشرين الى تماثل أفكاره ومأساته الخاصة مع روح عصرنا الذى نعيشه • ولم يقيم كيركجارد نسقا فلسفيا خاصا به ، ولكنه هاجم « هيجل » منكرا امكانية جمع التعارض بين الفكرة ونقيضها داخل مركب عقلى واحد • وأقر بأولوية الوجود على الماهية • ويبدو أنه أول من استخدم لفظ « الوجود » بمعناه « الوجودى » • ووقف ضد النزعة العقلية متمسكا باستحالة الوصول الى معرفة الله تعالى بأى عملية عقلية • لذلك كان الايمان المسيحى

(١٠) انظر ذلك بالتفصيل كتاب :

S. P. Peterfreund & Th. C. Denise : Contemporary
Philosophy and its Origins, pp. 183 - 189.

معلوماً بالتناقضات ، لأن أى محاولة لتعقيل الله هى فى حقيقتها مروق
عن الدين • وربط كيركجارد نظريته عن الموت بنظريته الخاصة بعزلة
الانسان التامة ، وبعلاقته بالله والمصير المأسوى للانسان (١١) •

وقد لعب « آدموند هوسرل » E. Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨)
ومذهبه الـفينومينولوجى phenomenology دورا هاما فى الوجودية •
وقد استخدم هيدجر ومارسيل وسارتر المنهج الفينومينولوجى ، مع
أسهم لم يعفوا مع هوسرل فى النتائج التى توصل اليها طريق هذا
المنهج • فحذف هوسرل للوجود (أو وضعه بين قوسين) قد جعله فى
تعارض مع الوجودية (١٢) •

وتدين الوجودية أيضا لفلسفة الحياة وخاصة فى رأيها عن الزمان ،
ونقدتها للمذهب العقلى والعلم انطبعى •• وقد قدم « برجسون »
و « نيتشة » الكثير من الافكار للوجودية (١٣) •

المقصود بالفلسفة الوجودية :

لقد شاع استخدام لفظ « الوجودية » شيوعا كبيرا فى الاوساط
الادبية والفلسفية والفنية والاجتماعية ، واتسع معناه اتساعا غريبا
حتى كاد يفقد معناه • فلم يقتصر استخدامه على نمط فلسفى معين له
خصائص معينة ، بل تعداه الى حد القول عن موسيقى أو رسام أو صحفى
أنه « وجودى » • بل وصل الأمر الى حد اطلاق هذا الوصف على كثير
من السلوك الصاخب والمفاضح الذى يحدث فى النوادى ذات الطابع
الاخلاقي المنحل ، وفى علب الليل بكل ما يقع فيها من أفعال لا تليق
بكرامة الانسان •

Bochinski, op. cit., pp. 157 - 158.

(١١)

Ibid., p. 158.

(١٢)

Ibid., p. 158.

(١٣)

ولكن لنندع هذه البدع التي ترتبط بالوجودية ، ولنحاول النظر الى هذا الاتجاه من زاوية فلسفية . وهنا لا نجد الأمر ميسورا كما قد نتصور ، لأننا لو نظرنا الى من نصفهم بأنهم « وجوديون » من أمثال « كيركجارد » و « هيدجر » و « ياسيرز » و « سارتر » وغيرهم ، لما وجدنا أنفسنا أمام نمط واحد من الفلاسفة يتقاسمون « مذهباً » فلسفياً واحداً ، بل نجد أنفسنا بازاء مجموعة من الفلاسفة لكل منهم ضرب من التفكير الفلسفى يختلف اختلافا كبيرا عن الآخر على وجه لا يمكن معه أن نصبهم جميعا فى قالب واحد وهو قالب « الوجودية » . بل ان بعض هؤلاء الفلاسفة من يرفض صراحة أن يصف نفسه بأنه وجودى ، بل منهم من يرفض أن يعد نفسه فيلسوفا . فقد رفض أب الوجودية « كيركجارد » أن يقول عن نفسه أنه فيلسوف ، بل فضل القول بأنه باحث فى الأمور الدينية والالهيات ، متخذاً موقفاً فردياً انغزالياً . كما رفض « هيدجر » أن يصف نفسه بأنه « وجودى » لأن الفيلسوف الوجودى فى نظره يحصر انتباهه فى الوجود الخاص أى فى الوجود الانسانى الخاص ولا يتعداه الى البحث فى الوجود العام ، فى حين أن فلسفته انما تبحث فى الوجود العام ، شأنها فى ذلك شأن معظم الفلسفات الأخرى . ولهذا فهو ليس « فيلسوفاً وجودياً » بهذا المعنى ، بل الأخرى هو « فيلسوف الوجود » . والى مثل هذا ذهب « ياسبرز » الذى وصف فلسفته بأنها « فلسفة الوجود » معنقداً بأن « سارتر » هو وحده الذى ارتضى لنفسه اسم « الفلسفة الوجودية »^(١٤) . كما أثر « جيريل مارسيل » أن يسمى فلسفته باسم « السقراطية الجديدة »^(١٥) .

ويبدو أن اسم « الوجودية » وصفه « وجودى » انما يرتبطان بالدرسة الفرنسية الوجودية التي تزعمها « سارتر » . والواقع أن

(١٤) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٤٥١ .

(١٥) نفس المرجع ، ص ٤٨٢ .

شهرة الوجودية قد بدأت فى اتساعها منذ كتابات سارتر وتلاميذه حتى انتصقت الوجودية باسم سارتر ، وكأنه هو وحده صاحب هذه الفلسفة !

وعلى ذلك ، فإن من العسير تماما تقديم تعريف « جامع مانع » — اذا شئنا أن نستخدم لغة المناطقة التى ينفر منها الوجوديون — للفلسفة الوجودية تنطبق على جميع من نقول عنهم أنهم « وجوديون » • ولكن على الرغم من هذا ، فإننا نستطيع أن نلتمس عندهم جميعا بعض الاهتمامات المشتركة التى تميزهم عن غيرهم من الفلاسفة • وربما كانت هذه الاهتمامات هى التى تسوغ لنا أن نضعهم جميعا — مع شئ من التجاوز — تحت اسم « الوجودية » • فماذا عسى أن تكون هذه الاهتمامات المشتركة ؟

١ — انصبت معظم اهتمامات الفلاسفة الوجوديين على المشكلات الوجودية للإنسان ، مثل معنى الحياة والموت والمعاناة • • وباختصار كل ما يتصل بمشكلات الوجود البشرى أو « الوجود الانسانى فى العالم » على حد قول هيدجر • ولكن لا يعنى هذا أن هذه المشكلات الانسانية هى من وضع هؤلاء الفلاسفة ، اذ أنها كانت موضع دراسة وبحث على يد الفلاسفة على مر العصور • الا أن هذه المشكلة قد اتخذت على يد الفلاسفة الوجوديين صورة جديدة • فلم يعد الانسان عند الوجوديين بالمعنى الذى تناوله الفلاسفة الآخرون ، أعنى ذلك الحيوان الناطق الذى افترضه الفلاسفة العقلليون ، وجعلوا بذلك من الناس جميعا نسخة واحدة • بل أصبح الانسان الوجودى هو ذلك الانسان الفرد الذى يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال تجربته الحية التى لا يستطيع أحد غيره أن يحل محله فيها • وهذه التجربة الانسانية والمشكلات الفعلية الانسانية انما تجسد عند الوجوديين الفردية الانسانية التى لا ينبغى أن تذوب وسط مجموعة من الأفكار الجامدة ، تلك التى من شأنها أن تشوه الواقع الانسانى الحقيقى •

ان المنطق الرئيسى هنا هو أن التجبرية الانسانية التى يعيشها الانسان هى منبع كل معرفة وأساس البحث عند الفلاسفة الوجوديين ، كل من وجهة نظره . ولعل هذا هو السبب فى أن الفلسفة الوجودية تظهر دائما مطبوعة بطابع الخبرة الشخصية حتى عند هيدجر .

وهنا قد تختلف الوجودية من النزعة الانسانية الطبيعية . فعندما يقول صاحب النزعة الانسانية : « الانسان مقياس الأشياء جميعا » فإنه يتحدث عن الانسان بوصفه نوعا ، لا عن الناس بوصفهم أفرادا . غير أن الوجودى يرى أن عبارة « الانسان مقياس الأشياء جميعا » (وهى عبارة تنطوى فى نظره على طنطنة وثفاهة) لا تعنى قطعا الجنس البشرى بأكمله . فمن المبادئ الرئيسية فى الوجودية القول أن الفرد وحده هو مقياس الأشياء جميعا ولا سيما كل القيم ، فالحياة عملية متصلة من اتخاذ القرارات ، وكل قرار هو فى نهاية الأمر شخصى ووردى . وما حياة الانسان الا مجرد مشروع . وكل منا مهندس ذاته وبنائها (١٦) .

٢ — يشترك الوجوديون فى القول بأن الوجود الانسانى واقعى بشكل مطلق ، وهو واقع متجدد فى كل لحظة ، يخلق ذاته بشكل مستمر . وهو مجرد مشروع يزداد تحققا فى كل لحظة ، بحيث يظهر فى كل لحظة أكمل من اللحظة السابقة عليها . وهو على هذه الصورة من الواقعية التى تختلف عما كان يعتقد به الفلاسفة بوجه عام . فالانسان عند الوجوديين لم يخلق دفعة واحدة بحيث تصبح طبيعة محددة واضحة منذ البداية ، بل أن وجوده يخلق ذاته فى كل لحظة . فالانسان هو الذى يخلق ذاته بحرية كاملة ، بل الانسان عندهم مرادف لحريته على وجه لا نستطيع معه أن نقول أن طبيعة الانسان محددة قبل أن يوجد ، بل لابد من أن يوجد أولا ثم يحدد هو نفسه بعد ذلك بالاختيارات الحرة التى يتخذها بعد وجوده .

(١٦) هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، الترجمة العربية ،

ص ٤٠٧ — ٤٠٨ .

٣ — ويترتب على ذلك أن الوجوديين يأخذون ما يسمى بالوجود بوصفه الموضوع الرئيسى الذى ينبغى أن ينصب عليه البحث . الا أنهم يختلفون فى معناه ومع ذلك فهو يمثل نمطا انسانيا خالصا . فالانسان (وهو مصطلح يستخدمون مكانه أحيانه ألفاظ « ما هنالك » ، « الوجود » ، « الانا » ، « الوجود لذاته ») هو الذى يحوز الوجود بشكل فريد . وبمعنى أدق هو لا يحوز الوجود ، بل هو الوجود نفسه . ولو كانت هناك ماهية للانسان ، لكانت هذه الماهية اما وجوده أو شيئاً ناتجا عن وجوده (١٧) .

٤ — ان من الخطأ أن نستنتج من ذلك ان الوجوديين يعتبرون الانسان مغلقا على نفسه ، بل على العكس من ذلك هو واقع مفتوح وغير كامل . وعلى ذلك فان طبيعة الانسان ترتبط ارتباطا تاما بالعالم وبالناس على وجه الخصوص . وقد أقر جميع ممثلى الوجودية بهذا الاعتماد المزدوج ، بحيث يبدو الانسان مدمجا فى العالم . وعلى ذلك فان الانسان لا يواجه فى كل زمان موقفا مفروضا عليه ، بل يواجه موقفه هو . ومن ناحية أخرى يفترض الوجوديون أن هناك ارتباطا خاصا بين الناس ، وهذا الارتباط هو الذى يعطى للوجود صفته الخاصة . وهذا هو معنى « المعية » togetherness عند هيدجر ، و « التواصل » Communication عند ياسبرز ، و « الانت » thor عند مارسيل (١٨) .

٥ — ينكر الوجوديون التمييز بين الذات والموضوع . لذلك فهم لا يعطون قيمة للمعرفة العقلية بالنسبة للأغراض الفلسفية ، لأن المعرفة الحقيقية لا تتحقق بالفهم ، بل من خلال الواقع الذى يكون موضع خبرة مشا .

وهكذا نلاحظ أن الوجودية جاءت رفضا لكل أنواع التفكير المجرد ، وللفلسفة المنطقية و العلمية الخالصة ، وباختصار ، الوجودية هى الاتجاه

Bochenski, p. 159.

(١٧)

Ibid., p. 160.

(١٨)

الذى يرفض « مطلقية العقل » ، وتؤكد فى مقابل ذلك أن الفلسفة ينبغى أن تتعلق بحياة الفرد وتجربته الخاصة ، وبالموقف التاريخى الذى يجد نفسه فيه . فينبغى على الفلسفة ألا تهتم بالتأمل المجرد ، بل بطريقة الحياة ، فهى ينبغى أن تكون فلسفة تعيننا على أن نعيش . وهذا كله متضمن فى كلمة « الوجود » . ويقر الفيلسوف الوجودى بأن ما أعرضه ليس هو العالم الخارجى من حيث هو كذلك ، بل هو تجربتى الخاصة . فالأمر الشخصى بالنسبة للوجودى أمر واقعى ، وعلى ذلك ينبغى أن تبدأ الفلسفة من خبرة المرء الخاصة ، من معرفته الباطنية الخاصة ، وهذه المعرفة الباطنية هى الجديرة بالعناية والتوسيع والاثراء ، لذلك ينبغى التسليم بها بوصفها أمرا واضحا . أما العقل — كما أشار الى ذلك بعض الوجوديين — يمكن أن يكون مثيدا فى هذا الاتجاه ، ولكن لا ينبغى على الإطلاق أن يكون وصيا أمرا (١٩) .

الماهية غير سابقة على الوجود :

ونصل الآن الى فكرة جوهرية فى الفلسفة الوجودية يتفق عليها جميع الفلاسفة الوجوديون ، وهى قولهم بأن الماهية essence لا تسبق الوجود existences . فالوجود سابق على الماهية عند معظمهم ، أو الوجود هو الماهية عند بعضهم . فما معنى الوجود ؟ وما معنى الماهية ؟ وأيها يسبق الآخر ؟ .

لعلنا نتفق على أن كل نوع من أنواع الكائنات له طبيعة تختلف عن طبيعة النوع الآخر . فلكل نوع مجموعة من الخصائص التى تميزه عن غيره هذا النوع أو ذاك . فلإنسان طبيعته الخاصة التى نجدها فى كل أفراد من الأنواع ، بحيث إذا ما توافرت هذه الخصائص فى شيء قلنا أنه ينتمى الى هذا النوع أو ذاك ، فلإنسان مثلا طبيعته الخاصة التى نجدها فى كل أفراد الناس ، بحيث إذا وجدت فى كائن ما قلنا عنه

أنه انسان • ومعنى ذلك الماهية تشير الى الطبيعة الحقيقية للأشياء ،
فهى تشير الى انسانية الانسان ، وحصانية الحصان • الخ • • ، ويمكن
النظر اليها بصورة مجردة •

أما الوجود فهو — بوجه عام — التحقق الفعلى لأفراد الناس ،
هو هذا الانسان المعين الذى أعرفه ، أو فى هذا الحصان الجزئى
الذى أملكه وأحبه • وسنعود الى الحديث عن الوجود مرة أخرى
بعد قليل •

والسؤال الآن : هل الماهية تسبق الوجود أم أن الوجود سابق على
هذه الماهية ؟

يرى الوجوديون أن « ماهية » الأشياء الجامدة — مثل الكرسي —
لا بد أن تكون سابقة على وجودها • فالكرسي قد صنع على يد شخص
كانت لديه « فكرة » الكرسي وطريقة صنعه • فوجود الكرسي جاء بعد
أن تمثل النجار صورة الكرسي ، أى ماهيته ، واستخدم الأدوات الضرورية
لاخراج هذه الصورة الى حيز الوجود ، فجاء الوجود هنا لاحقا على
وجود الماهية فى ذهن النجار • ومثل هذا يقال فى النباتات والحيوانات ،
فبذرة التوت ، تلك التى تنطوى على خصائص التوت وماهيته تسبق
وجود شجرة التوت ، فالماهية هنا سابقة على الوجود ، لأننا نستطيع
أن ننتبأ بالصورة التى تكون عليها شجرة التوت من بذرتها •

وباختصار فإن جميع الكائنات تكون ماهيتها سابقة على وجودها
فيما عدا الانسان • فإن ماهيته لن تكون سابقة على وجوده • اذ أن
الانسان — فيما يقول سارتر — مشروع وجود يحيا ذاتيا ، ولا يوجد
فى سماء العقولات مثل هذا المشروع ، والانسان لا يكون الا بحسب
ما يبنويه وما يشرع بفعله^(٢٠) وبهذا الفعل الحر الذى يختار به ذاته
يخلق ماهيته بنفسه^(٢١) •

(٢٠) سارتر ، جان بول : الوجودية فلسفة انسانية ، الترجمة العربية .
(٢١) ينبغى هنا أن نشير الى أن هناك نوعين من الوجودية : الوجودية =

وينبغي هنا أن نشير الى أن هناك نوعين من الماهية : الماهية العامة والماهية الخاصة • والمقصود بالأولى هى الطبيعة الانسانية أو الصورة الانسانية العامة التى تميز النوع الانسانى من غيره من أنواع الكائنات الأخرى • وهذه الصورة لا دخل للانسان بها ، وهى تكون معروفة قبل أن يولد الانسان • أما الماهية الخاصة فهى الحقيقة الفعلية التى يوجد عليها الانسان فى الواقع ، فكون الانسان خيرا أم شريرا ، وكونه مثقفا أو جاهلا ، وكونه عالما أو طبيا أو أدبيا أو قاتلا أو سارقا ، فهذه كلها تشكل ماهية الانسان الخاصة • وحينما يتحدث الوجوديون عن أن الماهية لا تسبق الوجود فانهم بالطبع يقصدون هذه الماهية الخاصة •

ولكن ما قيمة أن نقدم الوجود على الماهية أو نجعل الماهية سابقة على الوجود ؟ من الواضح أننا لو قدمنا ماهية الانسان على وجوده ، لوضعنا بذلك انسانا مثاليا ، وما علينا سوى أن نجتهد حتى نصبح مثابهين له قدر المستطاع ، ولأصبح وجودنا موجها نحو غاية معينة ، وهى هذه الماهية التى نعبر عنها بالعدل والخير والفضيلة والسعادة ... الخ • ولو اعتبرنا جميع الناس مشتركين فى هذه الماهية ، لنتج عن ذلك أن على الجميع أن يوجهوا جهودهم نحو ما يحقق كمال هذه الماهية ، كما نجد ذلك فى البذرة حيث توجد قوة كامنة توجه نمو البذرة حتى تدرك كمالها • وكما لها هو نوع معين من النبات له ماهية ثابتة معينة تميزه عن باقى الأشياء • كذلك يكون تقدم ماهية الانسان على وجوده بمثابة قوة موجهة للوجود الانسانى •

= المؤمنة والوجودية الملحدة أو على حد تعبير سارتر : هناك المسيحيون والملحدون • ويمثل ياسبرز ومارسيل الوجودية المسيحية ، ويمثل سارتر وتلاميذه (وربما هيجر أيضا) الوجودية الملحدة . إلا أن الوجودية الملحدة — لسوء الحظ — هى التى حظيت بالشهرة والانتشار ، حتى كادت تطمس معالم ما يسمونه بالوجودية « المؤمنة » . ونحن هنا سوف لا نميز فى حديثنا بين هذين النوعين ، مادنا نتحدث عن المبادئ العامة ، وكذلك فإن الانتقادات التى سنوجهها الى الوجودية فستشمل النوعين •

الا أن الوجودية جاءت لتتقدم الوجود على الماهية ، ولتتكر أن تكون هناك ماهية واحدة ثابتة • فهناك ، فيما يقول الوجوديون ، ماهيات كثيرة تختلف باختلاف الأفراد ، وتتكون من وجود كل فرد • فالوجودية لا تتبالي بالماهيات ، ولا تعير أهمية الا لما هو موجود ، أو كما يقولون الوجود هو ما هو موجود • ومن هنا قيل أن هذه الفلسفة قد أحدثت ثورة فى دراسة الانسان •

وكلمة « الوجود » فى هذه الفلسفة لا يقصد بها ما نعنيه عادة بهذه الكلمة • ويبدو أن من العسير تقديم تعريف دقيق للوجود هنا • لأن الوجود عند الفلاسفة الوجوديين ليس صفة تضاف الى الصفات التى تشكل ماهية الانسان ، بل هو الحقيقة التى تقوم عليها جميع الصفات ، فاذا لم يكن هناك وجود انتفى وجود الصفات • ومن هنا فلا يصح أن نقول : أنا متوسط القامة ، أسمر اللون ، ارتدى رداء رماديا ، الى آخر هذه الصفات ، ثم نضيف الى ذلك قولك اننى موجود ، بل يجب أن نقول أننى لا أكون متوسط القامة ، أسمر اللون ، الى آخر هذه الصفات الا اذا كنت موجودا ، فنحن لا ندرك الوجود الا فيما هو موجود ، ولا يمكن ادراك الوجود منعزلا بمفرده • ولا يصح أيضا أن نقول عن الأشياء أنها موجودة ، لأن وجود الأشياء لا يكون بدوننا • فالأشياء لا تصل الى درجة الوجود الحقيقى الا اذا وقعت لنا فى خبرتنا ، وأصبحت موضوعات لمعرفتنا وشعورنا بها • ومن هنا كان الوجود الحقيقى فى نظر الوجوديين ميزة يمتاز بها الانسان وحده •

ومن هنا عارض الوجوديون « الكوجيتو الديكارتى » : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » الذى أراد به ديكارت أن يكون برهانا على وجودنا • الا أن هذا « البرهان » لا يشير الا الى ترجيح التفكير المجرد ، ومن هنا كان « همان » — وهو أحد أسلاف الوجودية — على حق حين قال

على عكس ديكارت : « أنا موجود اذن فأنا أفكر » (*) . بل أن التفكير يتعارض مع الوجود ، وهذا ما تمناه أب الوجودية المعاصرة — كيركجارد — حين قال « أزددت تفكيراً كلما قل احساسى بوجودى » .

الوجود والحرية :

ان الوجود الحقيقى هو فى نظر الوجوديين — كما أشرنا — ميزة لا يمتاز بها سوى الانسان ، وذلك لأن الوجود الحقيقى يتطلب الاختيار والحرية . ولكن لما كان بعض الناس لا يتمتعون بهذا الاختيار ، فان هؤلاء لا يكون لهم وجود حقيقى . فالأفراد الذين تقودهم الجماعة ، ولا يقومون باختيار حقيقى فانهم — فيما يقول هيدجر — لا يوجدون على الحقيقة ، لأن من يوجد حقيقة هو — فيما يرى سارتر — الذى يختار نفسه بكل حرية ، وهو الذى يكون نفسه ، أعنى هو الذى يكون من صنع نفسه .

فالوجود عندهم ، اذن مرادف للاختيار ، ومن يتوقف عن الاختيار الحر عند مرحلة معينة يتوقف عن الوجود الحقيقى . فنحن — كما يقولون — لا نوجد الا بواسطة التقدم والرقى نحو وجود مثرايد ، نحققه بواسطة حرية الاختيار . والتوقف عن الاختيار خيانة للوجود الانسانى ، ولا بد أن يكون ممتنعاً . لأننا لكى نكون موجودين على الحقيقة لا بد لنا أن نميز بلا انقطاع بين هذا الكائن الذى بلغناه عن طريق اختيار مسبق وبين الكائن الذى نريد أن نكونه . فلا يجوز أن نتوقف عن الوجود كأننا بلغنا مرحلة نهائية ، فالوجود دائماً ارتفاع دائم ، وسمو مستمر على ما نحن عليه عند لحظة معينة .

وهكذا نلاحظ أن الوجود عندهم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفعل الانسانى والعمل الانسانى ، والممارسة الفعلية لحرية الانسان فى الاختيار والسلوك وليس مرتبطاً بالتفكير فى الوجود . لأننى مهما فكرت فى وجودى

فاننى لن أصل الى تعريفه أو ادراكه ، لأن الوجود ليس شيئاً من الأشياء الجامدة التى يمكننى أن أصل اليها بفكرى ، بل هو قوة متجددة على الدوام ، تبدى خلال اختياري الحر فى طريقي نحو التقدم المتواصل •

وعلى ذلك ، فان الصفة الرئيسية للوجود — ان جاز لنا أن نصفه بصفة — هى أنه غير قابل للتحديد ، وأنه يستعصى على المعرفة الموضوعية • لأننا هنا لسنا بايزاء موضوع من الموضوعات ، وليس أمامنا شيء نعتد عليه لتفسير وجودنا • وكما يقول ياسبرز أننا لا نستطيع أن نتكلم الا عن الماضى ، أى عن الوجود الذى أصبح موضوعاً • فالوجود يتلاشى اذا لاحظناه •

والآن ، اذا كانت ماهية الانسان تتمثل فى وجوده ، ووجوده يرادف حريته ، كانت ماهية الانسان متوقفة على حريته ، لأنه هو الذى يخلق ماهيته الخاصة التى لا يمكن أن توجد عند أى أنسان آخر ، فهو الذى يختار الفرد الانسانى الذى يريده • فما دام الانسان يتمتع بالحرية فى اختيار هذا الأمر أو ذاك ، فان من العسير أن نحدد مسبقاً أى الأمرين سيختار ، وبالتالي يستحيل التنبؤ بالماهية التى سيكون عليها •

ان الحرية عند الوجوديين هى الوجود الانسانى نفسه ، وليست مجرد صفحة مضافة الى هذا الوجود • وفى ذلك يقول سارتر « أن الحرية ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص طبيعتى ، بل هو نسيج وجودى^(٢٢) لأن الحرية هى عين الوجود ، بل أن القول بأن الانسان موجود يعنى ببساطة أنه حر • وهكذا أصبحت الحرية عندهم وكأنها قدر لا سبيل الى الهروب منه • فقد قدر على الانسان أن يكون حراً ، وليس له الحرية فى أن يتخلى عن حريته ، فقد حكم علينا بأن نكون أحراراً على حد قول سارتر •

(٢٢) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، الترجمة العربية •

فالإنسان يمر فى كل لحظة من لحظات حياته بمواقف متعددة ، ولا يملك الا أن يختار بينها ، والا كان شأنه شأن حمار «بوريدان» الذى وضع بين حزمتين من البرسيم ، وتردد فى اختيار احدهما ، وطال به التردد حتى مات جوعا • فالإنسان لا يمكن أن يتوقف عن الاختيار ، ومن خلال هذا الاختيار يختار نفسه ، ويكون رب أفعاله وخالق ماهيته فى حرية تامة • فالإنسان ليس شيئا آخر سوى خلق ذاتى ، أى أن الإنسان هو الذى يخلق ذاته بنفسه ، لأن وجوده يتوحد مع فاعليته (أى أعماله) ، أى بالاحرى مع أفعاله الحرة • فالإنسان ، كما يقول سارتر ، هو ما يفعل ، وما هو الا سلسلة من المشاريع • والوجود الإنسانى هو — فى أية لحظة — مشروع متحقق ، رسمه الإنسان بنفسه ، وهذه حرية تامة • وبعبارة أخرى نقول : أن وجود الإنسان الفعلى الخارجى ليس الا مشروعه الأساسى • بيد أن الوضع الفعلى للإنسان لا ينطبق أو لا يتطابق أبدا مع امكانياته ، ذلك لأن وجوده يظل دائما وجودا ناقصا ، والنقص عند سارتر ما هو الا تجل للسلب الأساسى الكامن فى الوجود الإنسانى • وفى ذلك يقول سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » « ان الانية (أى الوجود الإنسانى) ليست شيئا يوجد أولا ثم ينقصه ، فيما بعد ، هذا أو ذاك ، انها توجد أولا ومنذ البداية كنقص وعلى علاقة تركيبية مباشرة مع ما ينقصها ... والانية تدرك فى مجيئها الى الوجود على أنها وجود ناقص ... والانية تتجاوز مستمرة الى تطابق مع ذات غير معطى أبدا » (٢٣) •

ان السعى لتحقيق هذه الذات انما يتم باختيار المواقف والأفعال فى حرية تامة ، ويكون الإنسان وحده هو الذى يقرر ويختار ما يكون اياه • وما دام الإنسان حرا بهذه الصورة ، فهو اذن مسئول مسئولية كاملة عن أفعاله ، لأنها أفعال آتاهها بحرية تامة ، واختيار كامل • ويرفض

(٢٣) محمود رجب : « سارتر فيلسوف الحرية والاغتراب » ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٢٥ ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٤٥ .

الموجوديون تبرير سلوك الانسان وأفعاله بعوامل وظروف تتحكم فيه ،
اذ أن حياتنا ، فى نظرهم ، هى كما نختار لها أن تكون • فالجبان هو
الذى يصنع من نفسه انسانا جبانا ، والبطل هو الذى صنع نفسه على
هذه الصورة ، وفى امكان أولهما أن يكف عن الجبن ، وفى امكان الثانى
أن يتوقف عن البطولة •

وقد يبرر البعض الاتيان بعمل ما بظروف اجتماعية أو عوامل
وراثية أو بالغواية والاعراء لكى يتصل من مسؤوليته عن هذا الفعل •
ان مثل هذه التبريرات مرفوضة عند الوجوديين ، لأن الانسان فى نهاية
الامر هو الذى اختار هذا الفعل ، مدركا له تمام الادراك ، اختاره فى
حرية كاملة ، وهو بالتالى مسئول عنه وعن نتائجه • ويذكر لنا ياسبرز
فى هذا المجال قصة مؤداها أن شخصا وقف أمام القاضى يبرر
ما قام به من فعل رادا ذلك الى ظروف مولده ، والميول الوراثية الشريرة ،
وغير ذلك من عوامل لا دخل له بها ، ملتصبا البراءة لعدم مسؤوليته عن
دواعى هذا الفعل • فما كان من القاضى الا أن رد عليه قائلا : اذا كنت
أنت مجبرا عما قمت به من فعل ، فأنا أيضا مجبر على ادايتك ، لأننى
مضطر الى أن أحكم عليك بمقتضى ما لدى من قوانين •

ولكن قد يقول قائل : ان هناك من الأمور ما لا يمكننى أن أكون
حرا بازائها ، وبالتالي لا أكون مسئولا عنها ، لأنها تخرج عن نطاق
اختيارى وحريتى • فلو كنت ضعيف البنية ، لما كنت حرا فى أن
أشرب مصارعا أو ملاكما ، ولو كنت جاهلا لما كنت حرا فى أن أكون
عضوا فى احدى الأكاديميات العلمية • • وهكذا • ألم يقل سارتر
ذفسه ان الانسان حالة تؤثر فيها عوامل عديدة : الطبقة التى ينتمى اليها
الانسان ، ومقدار مكسبه ، وطبيعة العمل الذى يقوم به ، كما أن عواطفه
وأفكاره تخضع لتأثيرات متعددة ؟ الا ينطوى وجود الانسان على الموقف
التاريخى الذى يجد نفسه فيه ؟ •

لقد ذهب « هيدجر » الى أن وجودنا هو « وجود مقذوف به فى

موقف تاريخي « لا مهرب لنا منه • ولحمية حريتنا لا بد لنا من أن نقبل هذا الموقف بارادتنا الحرة • فما دمنا لا نستطيع له تغييرا ، فيجب علينا أن نجعله ملكا لنا ، وذلك بتوحيده بوجودنا • لأننا سنبدد طاقاتنا وربما سنقضى على حياتنا لو أننا وقفنا ضد هذه الضرورات الخارجية (٢٤) • أما سارتر فقد قال : اذا لم يكن في استطاعتنا أن نختار الطبقة الاجتماعية التي ولدنا فيها ، ولا أن نختار تكوين جسمنا وعقلنا ، فان الموقف الذي نختاره تجاه الطبقة التي نحن فيها ، وتجاه جسمنا أمر راجع اليها • فالحامل يتأثر بطبقته الاجتماعية ، ولكن هو الذي يعطى معنى لحالته وحالة زملائه ، فهو الذي يهيء للعمال مستقبلا اما برضائه بحالته الراهنة واما بالانتصار عليها • واذا كنت عاجزا — وأنا بالطبع لم أختر لنفسى هذه الحالة — فأنا حر في اختيار موقف أقفه تجاه عجزى هذا • ان الحرية هنا تتمثل في الموقف الذي اتخذه تجاه مثل هذه الأمور • فلو بعث نفسى كعبد ، أو أخضعت ارادتي لحاكم مطلق ، فاني أمارس حريتي في مثل هذا الفعل ، فموقفى تجاه وضعى الذى أنا عليه هو تعبير عن حريتي ومسئوليتى عما حدث وعما يترتب على ذلك • ولذلك فلا حرية الا من خلال موقف معين اتخذه واختاره بمحض حريتي •

وهكذا فان الانسان يمارس حريته حتى في تلك « المواقف النهائية » — بتعبير ياسيرز — التي يصطدم بها الفرد ، ولا يجد منها مفرًا كال ميلاد والموت ، وكال ميلاد في يوم معين ، أو يلد معين ، أو من أبوين معينين ••• فكل هذه المواقف لا تقضى على حرية الانسان ، لأننى أستطيع أن أمارس حريتي ازاء هذه المواقف ، واستجب لها بشكل حر ، وأصبح مسئولا عنها • ويقول سارتر : اننى أشعر بالعار لكونى ولدت ، أو أدهش لهذا ، أو اغتبط له ، أو اذا حاولت انقراض حياتى من نفسى ، فاني أؤكد أنى أحيا ، واعتبر هذه الحياة سيئة ، وهكذا فاني — بمعنى

ما — اختار أن أولد • والعاجز مسئول عن عجزه ، حقيقة أنه لم يختار هذه الحالة ، الا أنه اختار أن يحيا على هذا النحو ، وبهذه الحياة يجعل العجز فعلا من أفعاله ، وتعبيرا عن حريته ، وبالتالي فهو مسئول عنه ، اذ كان بوسعه أن يختار بين الحياة عاجزا وبين عدم الحياة كما ينتحر البعض مثلا •

ان الحرية هنا حرية تلقائية ، وهى تعبر عن تلقائية الانسان ، ولا وجود لها الا فى الوجدان ، لأنه الجسم خاضع للحتمية التى يخضع لها العالم الطبيعى ، أما الوجدان فهو تدفق حر ، وحرية التدفق هذه هى الوجود ، فلا شئ يوجد قبل الوجدان ، اذ أن الانسان انما يوجد بواسطة هذا التدفق الحر •

وليست هذه الحرية ميزة تمتاز بها الافعال الارادية فحسب ، بل ان الشعور والعواطف والانفعالات والشهوات هى أيضا حرة ، لأنها مواقف يختارها الانسان • يقول سارتر : « أن خوفى حر هو دليل على الحرية ، اننى أضع كل حريتى فى خوفى ، وتكون لدى حرية » (٢٥) لأننى اخترت لنفسى أن أكون خائفا فى ظرف معين • وهكذا تكون حياتنا السيكولوجية كلها حرة ، وهذا الشعور بالرحية هو الذى يولد فينا شعور بالفزع والقلق والمسئولية •

ولابد لنا من الاشارة هنا الى أن المسئولية التى ترتبط بالحرية ، لا تعنى مجرد أن الانسان مسئول عن نفسه وحسب ، بحيث تنحصر هذه المسئولية فى ذاته المحدودة ، بل تتعدى ذلك الى جميع الناس ، بحيث يكون مسئولا عنهم بالمثل ، وهذا ما يؤكده سارتر حينما يقول : عندما نقول أن الانسان يختار ذاته ، انما نقصد بذلك أنه باختياره لذاته يختار أيضا لبقية الناس (٢٦) •

(٢٥) عن سارتر : الوجودية فلسفة انسانية .

Roubiczek, op. cit., p. 123.

(٢٦)

وبهذا تكون مسئوليتنا أكبر بكثير مما نظن ، لأنها تلزم الانسانية
جمعا . فإذا كنت أود القيام بعمل فردى معين كأن أتزوج مثلا وأرزق
أطفالا ، فأنى بهذا لا ألزم نفسى وحدها على اختيار زوجة ، بل ألزم
الانسانية جمعا ، حتى لو كان زواجى متعلقا بوضعيتى أو بهوى
أو برغبتى . وهكذا فأنا مسئول عن ذاتى وعن الجميع ، وإنى لا أخلق
صورة معينة للانسان الذى اختاره ، بل باختياري لذاتى اختار
« الانسان » أيضا . ومعنى ذلك أن الانسان يحمل على كتفيه عبء
العالم كله ، فهو مسئول عن نفسه وعن العالم ، لا فى وجودهما ، بل
فى كينونة وجودهما ، بمعنى أنه لا يستطيع أن يمتنع عن الشعور
بالمسئولية عما يقع من المخالفات التى تلقىها على كاهله الحوادث وشكل
العالم . وهذه مسئولية ينوء بها كاهله ، لأن الانسان حين يدرك نفسه
مهجورا ضعيفا بلا حول ولا قوة وحرا ، يدرك نفسه بوصفه الشخص
الذى يصنع وجوده (٢٧) .

الحرية والجبر (أو الضرورة) :

والآن ، قد يتبادر الى الذهن السؤال التالى : هل الحرية عند
الوجوديين مطلقة ، بمعنى أنها لا تعترف بأى قانون أو الزام أو جبر ؟

وهنا نجد عند الوجوديين الكثير من الأقوال التى تبدو فى ظاهرها
وكأنها مناقضة لمفهوم الحرية عندهم . إذ أنهم يربطون بين الحرية
والضرورة ، لأن الحرية لا تظهر بصورتها الحقيقية الا فى صراعها ضد
الضرورة ، فالحرية المطلقة التى لا تعترض طريقها العقبات حرية خاوية
لا معنى لها . ومن هنا ربطوا بين الحرية والضرورة ، وأنكروا أن يكون
هناك تعارض بين الحرية والقانون ، لأن الحرية تفترض القانون ، فهو
الذى ينظمها ويكفل بقاءها . فلو سلمنا بالحرية المطلقة تماما لكنت

(٢٧) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل :
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٠١ .

مرادفة للفوضى ، ولا نعدم شعورنا الحقيقي بالحرية • فشعورنا بحريتنا مرتبط بمعرفتنا وشعورنا بالاسباب والبواعث التي تدفعنا الى العمل ، وتتيح لنا الاختيار •

وعلى ذلك ذهب « كيركجارد » الى القول بأننى لا أعرف الحرية فى اختياري الا حينما أسلم نفسى للضرورة ، وحينما أسلم نفسى لها أنساها ، وبذلك يكون الاختيار الحقيقى عنده هو الشعور بأننا لا نستطيع أن نعمل الا ما نعمله ، أو بعبارة أخرى ، اننى لا أستطيع أن أختار الا ما أختار • وهذا يعنى أن الحرية لا تلغى القيود والضرورة ، بل هى دائما مرتبطة بتلك القيود والالتزامات ، بحيث لا يمكن أن نفهم الضرورة على وجهها الصحيح الا اذا كانت ثمة قيود وضرورة ، بحيث يكون الاختيار الحقيقى هو ذلك الذى يبدو فى موقف لا يملك المرء بازائه الا أن يختاره •

والى مثل هذا الرأى ذهب « هيدجر » و « ياسبرز » • وقد رأى ياسبرز أن الاقوال « أنا موجود » و « أنا ملزم » و « أنا أريد » و « أنا أختار » كلها أقوال مرادفة للحرية الوجودية ، فلا اختيار بغير قرار ، ولا قرار بغير ارادة ولا ارادة بغير الزام ، ولا الزام بغير وجود •

أما بالنسبة لـ سارتر فقد بدت الحرية عنده وكأنها مطلقة ، لأن الانسان عنده سيظل حرا حرية مطلقة حتى وهو فى أشد المواقف قهرا وجبرا • « أنه حتى مقابض الجلاذ لا تعطينا من أن نكون أحرارا » ، والحرية هنا ليست مجرد « الحرية الداخلية » وحسب ، فالعبد حر بالفعل فى أن يكسر قيوده ، لأن معنى القيود لا ينكشف الا فى ضوء المهدف الذى يختاره : فاما أن يظل عبدا أو أن يغامر من أجل أن يحرر نفسه من العبودية (٢٨) •

(٢٨) محمود رجب ، المقالة السابقة ، ص ٤٩ •

الا أن سارتر يرى أن الحرية لا تنبثق الا من مواقف الجبر والقهر
وقد عبر سارتر عن هذه القضية أروع تعبير في « جمهورية الصمت »
عندما كان يصف فترة الاحتلال الألماني لفرنسا ، فيقول ما نصه (٢٩) :

« لم نكن في يومٍ ما أكثر حرية مما كنا خلال فترة الاحتلال
الألماني ، فقد فقدنا في أثنائها كل حقوقنا ابتداء من حق الكلام ، كنا
نتلقى الاهانات في وجوهنا كل يوم ، متقبلين أياها في صمت . وباسم
أى ادعاء أو آخر كنا ننفي بالجملة . وكانت تواجهنا في كل مكان —
في الجرائد وعلى الشاشة البيضاء — صورتنا الباهتة التي أراد منا
قاهرونا أن نتقبلها . لهذا كله كنا أحرارا ، فلأن ضم النازي قد تسرب
إلى أفكارنا ، كانت كل فكرة تعد انتصارا ، ولأن البوليس ذا القوة
الشاملة حاول تكيم أفواهنا بالقوة ، كانت كل كلمة تحمل قيمة اعلان
المبادئ ولاننا قتلنا ، فكل حركة من حركاتنا كانت لها خطورة الالتزام
الوقور ... ان سر الانسان لا يكمن في عقدة أوديب أو عقدة نقصه ،
بل هو حد حريته الخاصة وقدرته على مقاومة التعذيب والموت ... لقد
قدمت ظروف النضال لأولئك الذين انخرطوا في سلك الحركات السرية
خبرة من نوع جديد فهم لم يحاربوا « على المكشوف » مثل الجنود ،
بل كانوا في كل الظروف متوحدين .. واجهوا التعذيب متوحدين عراة
في حضرة معذبهم .. المسؤولية المطلقة في الوحدة المطلقة ، أليس
هذا هو التعريف الكامل للحرية ؟ من ثم ، أقيمت وسط الظلام والدم
جمهورية هي أقوى الجمهوريات جميعا ، أدرك كل مواطن من مواطنيها
أنه قد وهب نفسه للكل ، وحقق كل منهم — في عزلة مطلقة — مسؤوليته
ودوره في التاريخ . وبالاختيار لنفسه في حرية ، اختار الحرية للجميع .
هذه الحرية الخالية من المنظمات والجيش والعساكر كانت مكسبا لكل
فرنسي ، يثبت دعائمه الروحية في كل لحظة .. لقد كانت جمهورية
الصمت والظلام » .

(٢٩) هذا النص نقله محمود رجب في مقاله السابق (ص ٤٩ — ٥٠)
عن كتاب هاينمان « الوجودية وأزمة العصر » لندن ، ص ١١٣ .

ان مواقف الجبر والقهر هي شروط الحرية ، وكل العقبات والتحديات لحریتنا هي — فيما يقول سارتر — من صنعنا وتظهر معنا . ويذهب الى أن الوضع الذي يقاوم حریتنا لا يمكن أن يكون حجة ضد حریتنا ذلك أن الحرية تنبثق من خلاله (٣٠) .

وهكذا نلاحظ أن الوجوديين يعترفون بما يعترض طريق الحرية من عقبات وتحديات ، ولكنهم سرعان ما يحاولون سحب هذه العقبات والتحديات تحت غطاء حریتهم ، ويجعلون من مواقف الجبر مواقف للحرية .

مرضیة الوجود وعبثية الحياة (٣١) :

ان الحرية وما يترتب عليها من الشعور بالمسؤولية الكاملة عن كل اختيار نقوم به يبعث في نفوس معظم الناس ضيقا وقلقا شديدا ، ولكن لا مهرب للانسان من هذا « القلق الأخلاقي » ، فالانسان لابد أن يعيش مع القلق ، لا على البحث عن وسائل للقضاء عليه ، وهذا القلق ليس هو الهم الذي يشعر به بعض الناس ، بل هو شيء أعمق وأبعث على الخوف : هو الشعور الدائم بأن كل اختيار له دلالة وأهميته ، لأنه يحمل في طياته مسئوليتنا الشخصية الكاملة ، وبذلك يصبح كل اختيار جزءا من تاريخنا و « ماهيتنا » الدائمة .

الا أن الوجودية تريد من حدة هذا التوتر وهذا القلق حين تصور الكون بأنه عرضي تماما ، وذلك بالنسبة الى تجاربنا المنعزلة ، ويترتب على ذلك أن الحياة عبث أو لا معقولة بالضرورة ، ويكون وجود كل فرد أمرا لا تحكمه أية ضرورة .

(٣٠) نفس المرجع السابق ، ص ٥٠ .

(٣١) عرض « هينترميد » في كتابه « الفلسفة أنواعها ومشكلاتها » هذا الموضوع بكثير من الوضوح والعمق ، انظر ترجمته العربية ص ٤١٠ — ٤١٦ .

ان العالم بالنسبة للوجوديين عارض تماما ، فمن الممكن أن يحدث
أى شىء لأى شخص • فمهما تكن القدرة التنبؤية فى المستقبل ، سواء
كان ذلك عن طريق العلم أو غيره ، فانها لا تستطيع أن تتنبأ بما سيحدث
للإنسان ، فتاريخ الحياة فى نظر الوجودى ليس الا سلسلة من الاحداث
العارضة ، ذلك لأن الناس الذين نقابلهم ، ونصادفهم ، ونحبهم
أو نحاربهم ، كل هؤلاء نلتقى بهم مصادفة • وكثيرا ما يحاول المحبون
اقتناع أنفسهم بأن القدر هو الذى دبر التقاءهم ، غير أن هذا وهم •
فالناس قد ينتقلون من بيت معين فى حى معين ويجدون فيه السعادة
أو الشقاء ، ولو كانت المصادفة قد جلبتهم الى الشارع المجاور ، وأحاطتهم
بجيران آخرين وأشخاص آخرين يمكن أن يكونوا أصدقاء أو أحباء لهم ،
لكان من الجائز أن تتحول سعادتهم أو شقاؤهم الى عكسها •

ويصور لنا سارتر فى احدى مسرحياته هذا الطابع العرضى
للوجود ، فيقدم لنا البطل جالسا فى حديقة ، وفجأة يدرك هذا الطابع
العرضى للموقف ، أعنى وجوده فى هذه الحديقة فى هذه اللحظة
بعينها ، بل كونه حيا فى هذا العصر بالذات ، فقد كان من الممكن أن
يكون فى مكان آخر ، أو كان من الممكن أن يكون فى عصر آخر ،
بل ان كونه قد ولد — ومن هذا الأب بالذات وهذه الأم بالذات —
انما هو حادث قد وقع بالمصادفة المطلقة ، ولماذا واد فى بلد معين ،
مع أن أبويه كان من الممكن أن يعيشا فى أى مكان آخر ؟ ولماذا نجا من
كل أخطار الحياة لكى يصل الى سن النضج ، ونجا من كل أخطار
الحرب التى مات فيها عدد كبير من معاصريه ؟

أن جميع هذه الأمور قد حدثت بالمصادفة أو بمجرد « الاتفاق »
البحث • وهذه المصادفة هى فى نظر سارتر الصفة الأساسية
المميزة لكل وجود •

وتمضى الوجودية فى هذه الفكرة حتى نهايتها المريرة والمؤلمة ،
فان الوجود طالما كان — فى نظر فلاسفة الوجودية — وجود عارض

فإن الحياة لابد أن تكون من قبيل العبث أو اللا معقول — بالمعنى المنطقي لهذه الكلمة ، أعنى أنها غير متسقة مع الحقيقة • فما دام أى شئ يمكن أن يحدث للشخص ، فمن العبث أن نعتقد أن للحياة غاية أو خطة أو نظام عام ، فكل الحوادث التى تؤثر فى حياتنا عشوائية لا يمكن التنبؤ بها ، فنحن نعيش دائما على حافة هاوية من اللا يقين! (٣٣) •

ولكن أليس معنى هذا أن الحياة بلا معنى ، ما دامت تخلو من خطة كونية مدبرة من ذى قبل ؟ وهنا يحاول الوجوديون اعطاء معنى للحياة يجعلها فى نظرهم جديرة بأن تعاش • وهى «الالتزام» ، أعنى امكان وضع الأفراد لأهداف فردية واهتدائهم الى غايات « ذاتية » فى الحياة • فالقيم كلها عندهم ليست شخصية أو فردية خالصة فحسب ، بل كل المخطط والغايات تتصف بهذه الصفة • وعلى هذا فاننا لا يمكن أن نجعل للحياة معنى الا اذا أمكننا أن نجد ، بأنفسنا وفى أنفسنا ، معنى ورضا فى أعمال أو أهداف معينة • وهذا يعنى الالتزام بأمر معينة أو مشروع معين نكرس له أنفسنا بكل ما لدينا من طاقة • وهذه الالتزامات لا تكون ثابتة طويلة المدى ، اذ من الممكن أن تتغير ، وهى بالفعل تتغير خلال حياة معظم الناس • ولولا هذه الالتزامات لأصبحت الحياة بلا معنى •

ولكن يجب أن ننتبه — فيما يرى الوجوديون — الى أن الشعور بوجود معنى شعور ذاتى محض • فمن الوهم أن نتصور أن الكون معنى بالالتزاماتنا وما تجلبه لنا من الرضا • كما أن من أفدح الأوهام أن نتصور أن « المجتمع » و « الناس » معنيون بهذه الأمور بدورهم • فكل منا يقف وحيدا ، قد يكون هناك آخرون يشاطروننا نفس المشروع ويعملون لنفس الأهداف ، ولكن اذا توقف نشاطنا (أو حتى توقفت حياتنا) لضم الباقون صفوفهم ، واستمرت الحياة فى طريقها • وبهذا المعنى يكون كل منا غير ضرورى ، ومن الممكن الاستغناء عنه • وكما تشير الشخصيات فى كتابات

(٣٢) : انظر فى ذلك أيضا :

سارتر فى أحيان كثيرة ، فان الفرد عندما يموت تظل قطارات « المترو » مزدحمة ، والمطاعم مليئة ، والرؤوس تكاد تنفجر من فرط اهتمامها بالمشكلات التافهة . بل أن الحرب الواسعة النطاق ، التى تقتل الملايين ، تترك العالم دون تغيير كبير ، فسرعان ما يتكاثر السكان بحيث يعوضون النقص وزيادة ، وتظل الحياة مستمرة فى طريقها « لا الى مكان » ، أى أنها لا تتجه الى هدف محدد .

وهكذا يقف الانسان وحيدا فى هذه الحياة ، يأتى وحيدا ، ويعيش وحيدا ، ويموت وحيدا ، ليس لحياته معنى اللهم الا فى هذه القرارات الفردية والالتزام الشخصى والشاعر التى ترضيه ، وفى وسعنا أن نلخص القضية الرئيسية للوجودية المعاصرة بما قاله أحد روادها المسيحيين وهو « بسكال » : « ما أنا ؟ أنا فى نظر الكون لا شئ ، وفى نظر نفسى كل شئ » . فكل ما نقوم به هو أمر شخصى ، لأنه نتيجة تاريخ فردى ، وتعبير عن مشروع حياة فردية .

مناقشة ونقد :

قد يكون من مزايا الوجودية اهتمامها بالانسان ومشكلاته الفعلية التى طالما أهملها الكثيرون من الفلاسفة الذين راحوا يبحثون عن مشكلات « الانسان العام » وحسب ، ويضعون ذلك فى صيغ مجردة قد لا تمس صميم الوجود الفعلى للحياة الانسانية كما يحياها أفراد الناس . فجاءت الوجودية لتضع هذا الجانب فى بؤرة اهتمامها منادية بحرية الانسان ومسئوليته ومبرزة مشكلاته كما يشعر بها ويحياها بالفعل ، أو على الأقل ، هكذا كان تصورنا وهدفها .

ولكن ما من فلسفة انهالت عليها قصائد المديح بقدر ما انهالت على الوجودية ، ولكن ما من فلسفة تعرضت للهجوم بقدر ما تعرضت له الوجودية وقد جاءت هذه الانتقادات من مصادر شتى متناقضة : من الماركسيين ، ومن المؤمنين ، والمثاليين ، والتجريبيين ، ومن غير هؤلاء

وأولئك من أصحاب الاتجاهات الفلسفية المعاصرة • الا أننا هنا سنشير باختصار الى أهم الانتقادات التي نراها من وجهة نظرنا انتقادات صحيحة ونوجز ذلك على الوجه التالي :

أولا : ان الفلسفة الوجودية نزعة فردية متطرفة ، تحصر الانسان فى ذاتيته الفردية ، ولا تعير اهتماما يذكر بالمجموع وبالانسان من حيث هو انسان • وهذه حقيقة يعترف بها الوجوديون أنفسهم ، الا أنهم يفسرونها تفسيرا مختلفا عما نفهمه من « الذاتية » • فيقول سارتر « اذا ما كانت الذاتية منطلقا لنا ، فان ذلك يرجع لأسباب فلسفية بحثه ، وليس لأننا برجوازيون • أننا نريد نظرة مستندة الى الحقيقة ، لا مجرد نظريات جميلة مليئة بالأمل ينصدم بها الأساس الواقعي » (٣٣) • وهذا الاعتراف من جانب سارتر يؤكد بأن منطلق الوجودية هي الذاتية التي يدعى أنها مستندة الى الحقيقة • وكأن هذه الفلسفة اذن تبدأ بفكرة مسبقة ، أو افتراض أولى وهي أن الحقيقة الواقعية الوحيدة هي « الذاتية » ، وبذلك تنكر أية حقيقة يمكن أن يقال عنها أنها انسانية عامة ، ما دامت كل الحقائق لابد أن تكون فردية خاصة • فهل يمكن أن نقام على الذاتية الانسانية فلسفة تعبر عن حقيقة الانسان وطبيعته ؟

ان الوجودية جاءت كرد فعل للموضوعية التي سعى اليها فلاسفة القرن التاسع عشر باعتبار أنها الصورة الوحيدة الممكنة والصحيحة للمعرفة بما فى ذلك من تطرف نحو النزعة العلمية المادية ، ولكن مما لا ريب فيه أن رد الفعل كان ينطوى على تطرفاته ، ولقد لاحظ « امانيويل مونيه » بحق أن « ردود فعل التوازن تبدأ دائما بتطرف مضاد » • والوجودية قد قامت لتعارض المادية بالقول بأن العالم التي تبدو موضوعيته متكئة ساحقة هو نفسه من « أجل الانسان » ، فأكد سارتر وهيدجر وغيرهما على أن « العالم انساني » ، ولكن هل هو انساني فحسب ؟ ، الا نلاحظ هنا انتقالا خطيرا يتجاوز الحدود ، فالعالم الذي هو انساني

(٣٣) ريجيس جولفييه : المذاهب الوجودية ، ص ٣١٥ .

يصبح انسانيا فقط ولا شئ غير ذلك • ان الذاتية فى حركتها ضد المادية تبتلع الموضوعية وتلتهمها ، فتجىء نزعة ذاتية متطرفة تطمس معالم أية حقيقة تحتفظ بها أشياء العالم للانسان المرتد الى ذاته • ألم تؤد آراء سارتر وغيره الى تطهير الذاتية من كل عنصر موضوعى الى درجة تستحيل معها تلك الذاتية الى مجرد عدم •

ثانيا : ان الفلسفة الوجودية نزعة تشاؤمية انهزامية ، تتشدد فى القول بأن الانسان مقذوف به فى هذا العالم رغما عنه ، ويترك هذا العالم رغما عنه ، ويعيش حياته كلها فى ضجر ، وسأم ، وقلق ، وندم ، ويأس • ينظر الى الآخرين على أنهم هم الجحيم بعينه ، وينظر الى حياته على أنها عبث ، ووجوده عبث بل حريته عبث فى عبث • وهكذا ينتهى الأمر بالوجودية وخاصة تلك الوجودية الملحدة الى العدم • فما هو ذا سارتر يضطر الى القول : « أن جميع الكائنات الموجودة قد جاءت الى الوجود بلا سبب وتواصل وجودها خلال الضعف ثم تموت بالمصادفة ... » ان الانسان عاطفة فارغة ، فلا معنى فى كوننا نولد ، ولا معنى فى كوننا نموت » • وما هى ذى رقيقته « المخلصة » سيمون دى بوفوار تقول بدورها : « اننى عبثا أنظر الى نفسى فى المراة ، أحكى لنفسى قصتى ، اننى لن أستطيع أن أقفز خارج نفسى كموضوع تام ، انى أختبر فى نفسى الخواء الذى هو نفسى ، فأشعر بأنى لا أكون » وما هو ذا مرة ثالثة « هيدجر » يقول « فى نفسى قلب الوجود ، يكون العدم كائنا مذابا فى العدم » (٣٤) • فأى انهزامية وأى تشاؤم ذلك الذى يبدو فى هذه الأقوال وأمثالها كثير ! ناهيك عما فيها من أفكار الحادية مفاجئة (سنعود اليها بعد قليل) • أتدعى الوجودية على لسان سارتر أنها فلسفة انسانية ؟ أى فلسفة انسانية تلك التى ترمى بالانسان فى خضم اليأس

(٣٤) هذه النصوص مأخوذة عن :

Roubiczek, p. 125.

والقلق ، يجتر الهم اجتاراً حسرة على حياته العيشية ووجوده الذى يخلو من كل غاية وهدف ! الا نكون على حق حين نصفها بأنها تشاؤمية لا انسانية ؟ !

ثالثاً : ان مفهوم الوجوديين للحرية ينطوى على كثير من المفارقات . فالحرية كما تتضح عندهم تبدو وكأنها مطلقة تقترب من الفوضى . ويبدو أنهم قد أحسوا بما فى ذلك من مفاجأة للحقيقة ، فراحوا يربطون بينها وبين نقيضها أعنى الضرورة تارة ، والالتزام تارة أخرى ، حتى يصفون عليها شيئاً من المعقولية . الا أن القارئ لهم يشعر بمثل هذه المفارقات ، وبخلو حديثهم عن الصدق والواقعية على حد سواء . ففى النص الطويل الذى قدمناه من « جمهورية الصمت » لسارتر نجب كيف يمكن أن نتردد حرية الانسان فى ظل الاحتلال ، ويشعر الانسان بحريته وهو مهدد بسلاح القاهرين ؟ وكيف يشعر الانسان بحرية وهو مكبل بالاعلال ؟ أين هى تلك « الواقعية الانسانية » التى يتشدد بها الوجوديون ؟ وحتى ولو صح ذلك ، الا تكون الحرية هنا مطلقة تماماً ؟ يبدو أن هذا ما فهمه سارتر بدليل ثورته على كل ما يقيد الحرية ، سواء كانت تلك القيود نظماً سياسية أو تقاليد اجتماعية أو أديان لها قدسيته . وهذا ما نلاحظه فى جميع كتابات سارتر ورواياته من أمثال « وراء الستار » و « انتهت الألعاب » و « الذباب » . وهكذا تمتزج الحرية بالفوضى ، لأنها تصبح بلا ضوابط اللهم الا الحرية نفسها . ولا نجد غرابة بعد هذا فى اتهام الوجودية بالاباحية والسلوك الفاضح الذى لا تحكمه مبادئ أو قيم .

رابعاً : ان الحرية قد توجد لدينا على صورتين يمكن أن نطلق عليهما بشئ من التقريب « حرية الاختيار » و « اختيار الحرية » . فلو كنا أحراراً لوجب أن نكون لدينا حرية فى الاختيار . الا أننا قد نقوم باختيار يجعلنا بالفعل أحراراً ، أو أن نقوم باختيار خاطئ يؤدى بنا الى فقدان حريتنا . فالحرية هى صدور الفعل عن ارادة حرة ، فيجب أن تكون

لدينا الارادة فى اختيار الفعل الذى يتفق وطبيعتنا الحقيقية • وعلى سبيل المثال ، فاننا لو اخترنا المال أو القوة ، لقادنا هذا الاختيار الى فقدان الحرية ، لأنه يضطرنا الى القيام بأفعال مناقضة لانسانيتنا الجوهرية الا أن الوجوديين لا يقرون الا بأننا يجب أن نختار ، ولكن لا يجب أيضا أن نختار النوع الصحيح من الحرية والفعل (٣٥) •

خامسا : ان « وجود » الانسان ينطوى على الموقف التاريخى الذى يجد الانسان نفسه فيه • وهذا ما اضطر الوجوديين الى أن ينتبهوا الى التحديدات الخارجية للحرية • فقال هيدجر بأننا لا نستطيع أن نغير الموقف التاريخى الذى نوجد فيه ، ولذلك لابد أن نجعله ملكا لنا • أما سارتر وتلاميذه ، فانهم لا يواجهون الموقف التاريخى ، بل يتمثلون اليأس ، فيقذفون بأسهم الى الواقع الخارجى ، ويجعلون الموقف التاريخى موقفهم الخاص بالاستسلام لليأس • ولهذا قال سارتر « ان خوفى حر وهو دليل حريتى ، فأنا أضع كل حريتى فى يأس وتكون لدى الحرية » • والسؤال الآن : هل استطاع الوجوديون أنفسهم أن يجعلوا المواقف التاريخية مواقفهم الخاصة ؟ ان تاريخهم يثبت لنا عكس هذا • فقد كانت قرارات كل من هيدجر وسارتر السياسية موضع ريب • ولم يكونا على يقين من مواقفهم بدليل أن هيدجر قد أصبح نازيا لفترة من الزمن ، ثم ترك النازية وأعلن عداؤه لها • وأصبح سارتر شيوعيا ثم ترك الحزب فى نهاية الأمر • فلم يستطع أى منهما أن يجعل الموقف موقفه الخاص ، فهما قد استسلما له ، لأن حكمهم التاريخى يفتقر الى أى أسس حقيقية • فضلا عن أن الوجوديين لم يعطوا اهتماما كبيرا بالعلم ، وبذلك تركوا هذا العنصر الأهم فى موقفنا الحاضر دون أى اعتبار (٣٦) • مما يدل على عدم واقعية نظرتهم ، وهم أولئك الذين جاءوا ليدرسوا المشكلات الفعلية للانسان الفعلى •

Ibid., pp. 122 - 123.

(٣٥)

ibid., 123.

(٣٦)

سادسا : أن جميع هذه الأخطاء انما ترجع الى الفشل فى جعل الموضوعية فى خدمة المنهج الذاتى • فقد هاجم الوجوديون أولئك الفلاسفة الذين ركزوا على الماهية • الا أنهم غالوا فى القول بعدم وجود ماهية للانسان سابقة على وجوده • اذ أننا لا يمكن أن نستبعد الماهية ، لأننا لو فعلنا ذلك لأصبح الوجود خاليا من كل مضمون • فمن الخطأ البين أن ينظر الى الانسان على أنه كائن غير محدد بشكل كامل ، أى بوصفه مادة قابلة لأن تتحول الى أى شىء والا لما وجدنا سببا فى أن نطلق عليه كائنا « انسانيا » • ولما كان بالنسبة لنا مفهوم على الاطلاق • كما أننا لا بد لنا من أن نواجه الواقع الخارجى الذى لا بد أن نؤقلم حياتنا له ، وبالتالي يكون مفهومنا لنا ، كما نفهم الموقف التاريخى تماما • فاذا ما اختفت الماهية ، اختفى معها كل شىء متعين يمكن أن يقودنا الى فهم الوجود ، مثل الخصائص التى يتميز بها الانسان والحرية والتسامى والواقع الخارجى بل وخصائص الموقف التاريخى نفسه •

سابعا : لقد حاول الوجوديون التهرب من العدم ، فأراد سارتر — مثلا — أن ينقذ كرامة الانسان ويضعه أمام مسؤوليته • ولكن كان الفشل المحزن حليفه • وقد عبر سارتر عن يأسه هذا فقال : « اذا لم يكن الانسان الا صانع نفسه ، واذا لم يكن فى صناعه لنفسه يفترض مسؤوليته للجنس كله ، واذا لم تكن هناك قيمة ولا أخلاقية موضوعة بشكل « أولى » ، بل اننا — فى كل حالة — اذا كان علينا أن نقرر بمئردنا دون أى أساس وبدون ارشاد • فكيف نفشل فى الشعور بالقلق حين يجب علينا الفعل • ان كل فعل من أفعالنا انما يضع فى خطر معنى العالم ومكانة الانسان فى الكون • فبكل فعل من هذه الأفعال — حتى حينما لا نكون على قصد — انما تشكل مقياسا للقيم الكلية ، فكيف يمكن اذن افتراض أننا سوف لا نكون فى قبضة الخوف تجاه مثل هذه المسؤولية الكلية » (٣٧) •

(٣٧) هذا النص مأخوذ عن المصدر السابق ، ص ١٢٧ •

ونلاحظ هنا استخدام سارتر الكثير لاداة الشرط « اذا » ومع ذلك فهو يسلم بأننا يمكن أن نحقق نتائج مطلقة ، لأن الانسان يخلق ذاته ، ومسئوليته « كلية » . والآن ، هل يمكن أن تكون هناك مسئولية كلية ؟ اننا من الصعب أن نتصور كيف يمكن للفرد الجزئى أن يقرر للجنس كله ، وللجميع لأن الفرد الجزئى انما يقرر لنفسه ، كما يقول لنا الوجوديون . فقد تكون أفعالنا خاطئة فتعرض الجنس البشرى للخطر ، أو حتى أفراد المجتمع ككل . ان الانسان قد لا يقرر الا لنفسه ، أما قبول ما يقرره من جانب الآخرين فلا يعتمد على الانسان . وهذا هو المدرس الذى يعلمه لنا الواقع الذى تدعى الوجودية أنها مرتبطة به .

ثامنا : ان الوجودية تنشد خزى الانسان ، وتظهر فى كل مكان ما هو قذر ومريب ، وتهمل الجانب النير المضيء من طبيعة الانسان فى زاويته الجميلة الساحكة . فهي تنس الجمال فى الأشياء ، وتنس ابتسامة الطفل البريء ، ولا ترى فى الحياة سوى جانبها المظلم . وبذلك تنفرد عن التضامن البشرى ، وتعزل الانسان عن العالم ، وتحصره فى وجوده الفردى ، وفى عزلته المميته ، كما تجعل الانسان عاجزا عن التضامن مع سائر الناس الذين هم خارج « الانا » أو « الذات » ، وهذا ما يضيف على هذه الفلسفة صفة اللا انسانية التى لا ينبغى أن تكون فى مذهب فلسفى يدعى الانسانية (٣٨) .

ان التشديد على الجانب السئ من حياة الانسان كان له أثره القبيح فى الحياة الاجتماعية ، وهذا ما جعل الناس ينشدون فى الوجودية تبريرا لكل ما هو قذر وقبيح ، ويبررون بها كل أفعالهم الفاضحة . بل وقد أدت الى انتشار الانحلال الخلقى ، والمتصرفات الشاذة التى تمثلت فى حانات الليل ونوادى العراء ، وكل ما هو قبيح من الناحية الخلقية . ويروى سارتر نفسه عن سيدة كانت كلما أتت بفعل غير لائق تعتذر عن

(٣٨) البير نصر نادر : الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية .

ذلك بقولها : « معذرة ، أظن أنني أتصرف كالوجوديين » ، كأن الوجودية والقباحة شيء واحد •

حقيقة قد يقال ان الوجودية قد لا تكون مسئلة عما ارتبط بها من أفعال سيئة ، فهم لم يقصدوا الى أن تؤخذ فلسفتهم بهذا التطبيق • ولكن يبدو أن الوجودية بآرائها المتحررة عن كل عرف وتقليد ، واعلاء من حرية الانسان بصورة تقترب من الفوضى ، قد تكون مسئلة عن فعل من الأعمال التي كانت تأتينا هذه السيدة التي تحدث عنها سارتر ، حتى ولو لم تكن في نية الوجوديين أن يساء فهم آرائهم بهذه الصورة • فقد قيل بحق ان الطريق الى جهنم مفروش بالنيات الحسنة • فاذا لم تكن الوجودية مسئلة عن تلك التصرفات بشكل مباشر ، فهي على الأقل تشارك في المسئولية عنها بشكل غير مباشر •

تاسعا : ان الوجودية — وأقصد هنا الوجودية الملحدة التي كان لها حظ الانتشار للأسف الشديد — قد حاولت القضاء على القيم الروحية بالمغاء الدين ومبادئه ، مكتفية بالانسان وحرية • لقد قنع الانسان من تقديم الزمان بأنه نصف اله ، الا أن انسان الوجودية أبى الا أن يكون الها كاملا ، فنادى بموت الاله على لسان سارتر ونييتة وغيرهما من الوجوديين الملحدين • ولا أجد هنا ردا على ذلك الا قول من قال : « اذا كان الله — سبحانه وتعالى — غير موجود فقد أصبح كل شيء مباحا » حتى ما ارتبط بهذه الفلسفة من أعمال لا تليق بكرامة الانسان •

ولكن قد يبدو الوجودية مع ذلك كله حلما لذيذا لو تحقق لبلغت الانسانية أوج سعادتها • ان أن طبيعة الانسان وما تنطوى عليه من ميول وغرائز لا يمكن صدها بالحرية ، بل يمكن صدها بواسطة الماهيات التي ألغاه سارتر ، وأعنى بها هنا المثل العليا ، والقوانين والنواميس • وباختصار التشريعية الدينية والعقلية لأن كلاهما مكمل للآخر •

اننا لا نهدف هنا الى هدم الوجودية بجرة قلم ، أو بجملة واحدة • فقد يكون فيها من الأفكار القيمة الخاصة بالمجتمعات لاسيما مقاومتها

لكل ضغط على حرية الأفراد والشعوب • ومن منا لا يرضى بهذه الحرية ،
ويسعى الى أن ينشدها ، الا أننا ننشدها جميعا لكل الناس فى حدود
العقل ، وفى حدود مثل عليا اجتماعية ودينية وسياسية ، لأن الانسان
ليس كالحیوان يعيش لينتمتع بالحياة فحسب ، والحياة فى رأى سارتر
هى حرية الانسان •

اننا نقول له : نعم ، هى الحرية ، ولكن للوصول الى مثال أعلى
ننشده ، ينشده كل منا ، وينشده المجتمع ككل • وعلى المجتمع أن يعاون
كل فرد من أفرادہ للوصول الى مثاله الأعلى ، وهو تطبيق كل ما فى
طبيعة الانسان من ميول جسيمة وعاطفية وعقلية وارادية فى حدود
النظام • واذا ما وضعنا نصب أعیننا هذا كله تبخر حلم سارتر
اللذيذ ، ووهمه الكبير •

فلا شك أن المثل العليا الانسانية التى كان ينشدها الفلاسفة من قديم
الزمان والمثل العليا التى جاءت بها الأديان كقيلة بوضع الانسان فى مكانه
الملائق به بين مخلوقات الله •

ولا ندري هنا كيف يستقيم أمر الأفراد والجماعات بدون هذه
القيم ، والمثل العليا التى حاولت الوجودية القضاء عليها •

الفصل الرابع

البنوية STRUCTURALISM

معنى البنية :

كانت الوجودية — كما عرفنا فى الفصل السابق — هى الفلسفة السائدة فى عالم الفكر خلال الخمسينات ، وأوائل الستينات من هذا القرن ، حيث اكتسبت فى ذلك الحين شهرة لم تتلها أية فلسفة من قبل . ولكن يبدو أن « موضة » الوجودية — شأنها فى ذلك شأن كل « موضة » — وقد استنفذت أغراضها . وأصبح الحديث عن الوجودية موضع ملك فكرى على وجه أصبح معه الاثنان — « موضة » جديدة أمرا لا مفر منه . وهنا ظهرت البنوية تسعى لأن تأخذ المكانة التى تحتلها الوجودية ، وتقال ما كان للوجودية من مجد وشهرة ، ومن هنا قيل أن البنوية هى فلسفة ما بعد سارتر والوجودية .

وهكذا أصبح لفظ « البنية » Structure فى السنوات الأخيرة وخاصة فى فرنسا — « موضة » أو « تقليعة » — أو — ان شئت قلت — « بدعة » يتحمس لها كل الفرسان ، وتتردد على كل لسان . أجل فان « البنية » لم تعد مجرد مفهوم علمى فلسفى يجرى على أقلام علماء اللغة وأهل الانثروبولوجيا وأصحاب التحليل النفسى وفلاسفة « الابستمولوجيا » أو المهتمين بشئون الثقافة فحسب ، بل أصبحت أيضا « المفتاح العمومى » الذى يهيب به رجل الأعمال والنقابى ورجل الاعلام والمربى والنحوى والناقد الأدبى والمخرج السينمائى والقصاص ومصمم الأزياء والمهتم بشئون الطهو . الخ . ولا شك فى أن هذه « التطبيقات » التى عرفها منهج التحليل البنىوى هى التى جعلت من « البنية » كلمة واسعة فضاء لا تكاد تعنى شيئا لأنها تعنى كل شيء (١) .

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، مكتبة مصر — القاهرة . بدون تاريخ طبع) ، ص ٧ — ٨ .

وقد تبدو كلمة «البنية» — التي جاء منها لفظ «البنوية» — كلمة عادية مألوقة لنا تقترب في أذهاننا من معنى «الشكل» أو «الصورة» . ولعل هذا هو ما دفع ببعض الباحثين إلى القول : «كل شيء — إلا أن يكون معدوم الشكل تماما — له «بنية» ، ومن ثم لا يضيف هذا اللفظ شيئا إلى ما في ذهننا سوى ملاحظة مستلذة» (٢) .

وعلى أى حال فإن لفظ «البنية» Structure في اللغة الانجليزية أو ما يناظره في اللغات الأوروبية فهو مشتق من الفعل اللاتيني Struere بمعنى «يبني» أو «يشيد» . فحين يكون للشيء «بنية» فإن معنى ذلك أنه ليس بشيء «غير منتظم» أو «عديم الشكل» بل هو موضوع منتظم له صورته الخاصة و «وحدته» الذاتية . وهنا يظهر ضرب من التقارب بين معنى «البنية» ومعنى «الصورة» ، ما دامت كلمة «بنية» تحمل في أصلها معنى المجموع أو «الكل» المؤلف من ظواهر متماسكة يتوقف كل منها على ما عداه ، ويتحدد من خلال علاقته بما عداه .

أما في لغتنا العربية فإن لفظ «البنية» مشتق من الفعل «بنى» ، يبنى ، بناء وبناية ، وبنية» وقد تكون «بنية» الشيء — في العربية — هي «تكوينه» ، ولكن قد تعني أيضا «الكيفية التي شيد على نحوها هذا البناء أو ذاك» ، ومن هنا نتحدث عن «بنية المجتمع» أو «بنية الشخصية» أو «بنية اللغة» . وحين كان أهل اللسان العربي يفرقون في اللغة بين «المعنى» و «المبنى» فإنهم كانوا يعنون بكلمة «مبنى» ، «ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة بنية» (٣) .

هذا من الناحية اللغوية . أما إذا نظرنا إلى معنى «البنية» من الناحية العلمية والفلسفية ، فإننا نجد أمامنا عدة تعريفات لهذه الكلمة :

(٢) جان ماري أوزياس : البنيوية ، ترجمة ميخائيل مخول ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ، ١٩٧٢ ، ص ١١ .

(٣) زكريا إبراهيم : مشكلة البنية ، ص ٣٣ .

فيقدم لنا « لالاند » تعريفا لها فيقول « انها نسق أو كل مؤلف من ظواهر متضافرة بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى ، ولا يمكن أن تكون ما هي عليه الا فى علاقتها بتلك الظواهر » (٤) . وفى هذا المعنى تكون البنية نسق متكامل من الظواهر التى ترتبط فيما بينها بعلاقات محددة ، وهذه العلاقات هي التى تعطى لهذا النسق وحدته وتوضح وظيفته ، ولا يمكن فهم أية ظاهرة فيها بمعزل عن الظواهر الأخرى داخل النسق ، اذ لا قيمة للعناصر المكونة للبنية الا بالنظر الى العلاقات القائمة بينها.والتي تربط هذه العناصر بعضها الى البعض الآخر ، وتؤلف بينها فى نسق محدد أو منظومة محددة .

ولعل أبسط تعريف لمفهوم « البنية » هو أنها « نسق أو نظام من المعقولية » اذ أن البنية ليست مجرد صورة للشيء أو هيكله أو وحدته المادية أو التصميم الكلى الذى يربط أجزائه بحسب ، بل هي أيضا « القانون » الذى يفسر تكوين الشيء ومعقولية ، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن البنويين حين يبحثون عن بنية هذا الشيء ، أو ذاك ، فانهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذى يضعه الواقع بين أيدينا على نحو مباشر ، وكأن كل ما يهمهم هو الوصول الى ادراك العلاقات المادية الظاهرية التى تحقق الترابط بين « عناصر » المجموعة الواحدة ، بل انهم يهدفون أولا وقبل كل شيء الى الكشف عن النسق العقلى الذى يزودنا بتفسير للعمليات الجارية فى نطاق مجموعة بعينها (٥) .

ويقدم لنا « كلود ليفى شتراوس » Claude Lévi - Strauss — زعيم هذا الاتجاه — تعريفا للبنية يقرر فيه ببساطة أن « البنية » تحل أولا — وقبل كل شيء — طابع النسق أو النظام ، فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أى تحول يعرض للواحد منها أن يحدث

(٤) نفس المرجع ، ص ٣٥ — ٣٦ .

(٥) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية . ص ٣٣ .

تحويلاً في باقي العناصر الأخرى . ويشير لنا ذلك فيقول : ان عالم الاجتماع الذي يواجه كثرة من الظواهر الاجتماعية من طقوس وعقائد وأساطير . الخ . سرعان ما يتحقق من أن كل هذه الظواهر تعبر بلغة خاصة عن شيء مشترك بينها جميعاً ، وليس هذا الشيء المشترك على وجه التحديد سوى « البنية » ، أعني تلك العلاقات الثابتة القائمة بين حدود متنوعة تنوعاً لا حصر له . وهذه الحدود هي الظواهر التجريبية أو — ان شئت قلت — « المظاهر » . الا أن حقيقة هذه المظاهر — فيما يرى ليفي شتراوس — لا تتمثل في ظاهرها على نحو ما تبدو عياناً للملاحظ ، بل تكمن في مستوى أعمق من ذلك بكثير ، الا وهو مستوى « دلالتها » . ولا تظهر هذه الدلالة الا في العلاقات القائمة بين الأشياء . وهذه العلاقات أبسط من الأشياء نفسها . ولذلك كان أهم ما تتميز به الواقعة العلمية هو أنها تبدو لنا على صورة علاقات ، وبالتالي فهي توجد في حالة استقلال عن ظواهر الأشياء ، ان لم نقل انها تكمن خلف أو تحت المظاهر نفسها . وهذا هو ما يمكن أن يسمى بعملية التبسيط العلمي (٦) .

ولعل من أهم التعريفات التي قدمت للبنية هو ذلك التعريف الذي قدمه لنا « جان بياجيه » اذ يقول : « ان البنية هي نسق من التحولات ، وبمقدار ما يكون نسقاً — وليس مجرد تجمع من العناصر وخواصها — تكون هناك قوانين لهذه التحولات . فمن شأن البنية أن تظل قائمة وترداد ثراء بفضل الدور الذي تلعبه قوانين تحولاتها نفسها ، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تؤدي الى نتائج تخرج عن حدود النسق ، أو أن تستعين بعناصر خارجة عن هذه الحدود . وباختصار فان مفهوم البنية ينطوي على أفكار ثلاثة رئيسية : فكرة الكلية Wholeness وفكرة التحول Transformation وفكرة التنظيم

(٦) نفس المرجع ، ص ٣٥ — ٣٦ .

الذاتي (٧) Self - regulation ولنقف قليلا عند هذه الافكار الثلاث عند بياجيه *

١ - الكلية :

وهي العلامة المميزة للبنيات ، وهي تكاد تكون بديهية لا تحتاج الى تفسير ، ما دام جميع البنويين سواء من الرياضيين أو اللغويين أو علماء النفس أو غيرهم - يعترفون صراحة بذلك التعارض القائم بين البنيات Structures والمجموعات التراكمية aggregates على أساس أن الأولى تمثل « كلات » wholes (جبع « كل ») بينما الثانية تتشكل من عناصر تكون مستقلة عن المركبات التي تدخل فيها * الا أن هذا التمييز لا يعنى بالطبع انكار العناصر الى تؤلف البنية ، وكل ما هنالك أن عناصر البنية محكومة بقوانين ، وهذه القوانين هي التي تغطي للبنية صفة الكل أو النسق من حيث هو كذلك * وفضلا عن ذلك فان القوانين التي تحكم تركيب النسق لا يمكن ردها الى الارتباطات التراكمية للعناصر التي تؤلف النسق ، بل هي التي تضى على الكل خواص « الكل » باعتبارها متميزة عن خواص عناصره (٨) * ومن الواضح هنا أن المهم في البنية ليس هو « العناصر » المكونة للكل ، بل العلاقات القائمة بين هذه العناصر ، تلك العلاقات التي تخضع لقانون النسق ذاته (٩) *

٢ - التحولات :

ان الكلات (أو المجاميع الكلية) تنطوى بذاتها على ديناميكية تتضمن سلسلة من التغيرات أو التحولات لا تخضع الا لقوانين البنية ،

Piaget, J., Structuralism, Trans. by Ch. Maschelep, (٧)
Routledge and Kegan Paul, London, 1973, p. 5.

Ibid. p. 7.

(٨)

Ibid., pp. 6 - 7 .

(٩)

ولا تتوقف على أية عوامل خارجية • فالبنية لا تظل في حالة سكون وعدم تغير ، بل هي تقبل دائماً التغيرات بما يتفق والحاجات المحددة من قبل علاقات النسق وتعارضاته • حقيقة أن الامل الذي يحدو جميع النظريات البنيوية هو أن ترسي نهائياً على أسس لازمانية شبيهة بما نجده في الاسس الرياضية أو المنطقية • ولكن يبدو أنه لا سبيل إلى افكار علاقة البنية بمفهوم التحول أو التغير (١٠) •

٣ - التنظيم الذاتي :

تمتاز البنية بأنها تضبط نفسها بنفسها أو تقوم بضرب من التنظيم الذاتي بما يحافظ على بقائها ويحقق لها نوعاً من الانغلاق الذاتي ، فالتحولات الكامنة في بنية معينة لا تؤدي إلى شيء خارج النسق ، ولكنها دائماً تولد عناصر تنتمي إليه نفسه وتحافظ على قوانينه • ولكن على الرغم من أن البنية مغلقة على ذاتها ، فإن هذا الانغلاق لا يمنع من أن تندرج تحت بنية أوسع منها بحيث تصبح بنية فرعية لبنية أخرى أوسع • إلا أن اندراج البنية تحت بنية أوسع منها لا يفقدها حدودها الخاصة ، إذ لا تقوم البنية الكبرى بضم البنية الفرعية ، بل يكون هناك شيء أشبه بالاتحاد الفيدرالي بينهما ، بحيث تظل قوانين البنية الفرعية بدون تغيير ، وتحافظ على نفسها واستمرارها لذاتها (١١) •

وهكذا يتفق « بياجيه » مع « ليفي شتراوس » على أن البنية هي القانون الذي يحكم تشكيل المجاميع الكلية (أو الكلات) من جهة ومعقوليتها من جهة أخرى •

ويقدم لنا « ألبر سوبول » (أستاذ التاريخ الحديث بالسربون) - وهو من المعارضين للاتجاه البنيوي - تعريفاً للبنية فيقول :
« ان مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة المتعلقة وفقاً لمبدأ

Ibid., pp. 10 - 13.

(١٠)

Ibid., pp. 13 - 14 .

(١١)

الاولوية المطلقة للكل على الاجزاء بحيث لا يكون من الممكن فهم أى عنصر من عناصر البنية خارجا عن الوضع الذى يشغله داخل تلك البنية أو داخل المنظومة الكلية الشاملة» (١٢) .

ويرى «سوبول» أن هذا التعريف يفترض أن فى وسع المنظومة الكلية أن تظل ثابتة غير متغيرة على الرغم من «التحولات» أو «التغيرات» الناجمة عن تحول العناصر أو تغيرها . وهذا عكس ما يراه «المؤرخ» . وبذلك يكون لمفهوم الثبات عند البنويين مكان الصدارة على مفهوم الحركة ، ويقدمون المقولات المورفولوجية على المقولات التطورية . وذلك غان البنيوية — شاعت أو لم تشأ — لابد أن تسهم فى إبراز التعارض بين البنية والتاريخ ، أو بين الثبات والحركة . وهكذا يبرز سوبول التعارض القائم بين «المنهج البنوي» و «المنهج التاريخي» مؤكداً أن البنويين يضعون دائماً «التزامن» أو «التوافق» Synchronie فى مقابل «التعاقب» أو «التطور» diachronie وبالتالي فإن البنية عندهم هى دائماً نسيج من الأشياء المتقابلة التى يكمل بعضها البعض الآخر ، لا نسيج من المتناقضات (١٣) .

من كل ما تقدم نلاحظ أن البنية هى نسق كلى من العلاقات الكامنة خلف التغيرات . وبهذا المعنى تكون العلوم بنيوية ، لأن العالم لا يدرس سوى انساق من العلاقات القائمة بين ظواهر متماسكة ، ولعل هذا ما عناه «ليفى شتراوس» فى معرض حديثه عن العلوم الانسانية ، حين قال : «اما أن تكون العلوم الانسانية بنيوية واما ألا تكون علوماً على الاطلاق ، لانها لا تملك القدرة على التبسيط العلمى اللهم الا اذا أصبحت بنيوية» . هذه نظرة عامة الى معنى «البنية» والخطوط العامة التى تميز

٤٩٨

(١٢) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٣٩ .

(١٣) نفس المرجع ، ص ٣٩ — ٤٠ .

المنهج البنوي • وقد كانت هناك بعض الظروف التي ساعدت على ظهور هذا الاتجاه ، نقف عندها الان بايجاز (١٤) •

١ — اذا كانت الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية سببا في دمار أوروبا ، فجاءت الوجودية لتبحث مشكلة الحرية الانسانية وعلاقتها بالمسؤولية والقلق والتمرد وغير ذلك من مفاهيم الفلسفة الوجودية التي نبتت من جوف تلك الحروب ، وأدى ذلك الى انتشارها هذا الانتشار الواسع ، فان ظروف أوروبا قد تغيرت اليوم ، فانحسرت الوجودية تدريجيا ، رغم محاولات تجديدها لتفسيح المجال أمام البنوية التي تتلاءم وظروف المجتمع الأوروبي في البناء والارتقاء والتطور •

٢ — ان ظهور البنوية جاء أيضا نتيجة لثورة المجتمع الأوروبي على كل جمود مذهبي فكري من شأنه أن يعرقل التقدم ، والشعور بالحاجة الى اتجاهات فكرية جديدة مفتوحة مرنة غير جامدة • وقد لاحظ المفكرون أن الوجودية بدأت تنحو نحو المذاهب الجامدة ، كما أصبحت الماركسية اتجاهات فكرية مغلقة • لذلك احتاج الامر الى فكر جديد مفتوح يكون أقرب الى المنهج منه الى المذهب • وقد تمثل ذلك في البنوية التي لا يمكن انكار استفادتها من الوجودية والماركسية ، ولكن في تركيب جديد ومنهج مغاير يتفق وظروف المجتمع الأوروبي •

٣ — وكان من أسباب ظهور البنوية السعى الى تطوير العلوم الانسانية لتلاحق تقدم العلوم الطبيعية ، لأن جميع المحاولات التي بذلت قبل ذلك لم تكن مجدية وذلك لمعاليتها في التجريد والاهتمام بالذات الانسانية دون العلاقات الموضوعية التي تربط بين الناس • ومن هنا جاءت البنوية لتتناهى مثل هذه الاخطاء بهدف تحقيق التطور المنشود في العلوم الانسانية • ولعل هذا ما عناه « جان لاکروا »

(١٤) انظر ذلك كتاب سماح رافع محمد : المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مدبولي القاهرة ، ١٩٧٣ ص ١٣٧ — ١٣٩ •

حين قال « البنيوية هو ذلك المنهج الذى ساعد العلوم الانسانية فى هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم » (١٥) .

وقد وجدت البنيوية مجالات عديدة للتطبيق ، وكان لكل مجال شخصياته من البنيويين . وفى مجال اللغة — حيث كان أول مجال لتطبيق المنهج البنيوى نجد العالم اللغوى السويسرى « فردينان دى سوسير » F. De Saussure (١٨٥٧ — ١٩١٣) صاحب كتاب « دروس فى علم اللغة العام » ، والذى يعد بحق الاب الروحى للاتجاه البنيوى . وفى الولايات المتحدة نجد زعيم الاتجاه البنيوى فى اللغويات وهو عالم اللغة المعروف « ليونارد بلومفيلد » L. Bloomfield (١٨٨٧ — ١٩٤٩) صاحب كتاب « اللغة » الذى ظهر عام ١٩٣٠ . هذا بالإضافة الى عدد كبير من علماء اللغة المعاصرين .

وفى مجال الانثروبولوجيا نجد سيد البنيوية فى فرنسا وهو « كلود ليفى شتراوس » (المولود عام ١٩٠٨) والذى يرتبط هذا الاتجاه باسمه أكثر من ارتباطه بأى اسم آخر . وله فى هذا المجال عدة مؤلفات هامة منها « المجتمعات البدائية » و « الطوطمية اليوم » و « العقل البدائى » و « أسطوريات » و « النثىء والمطبوخ » .

وفى ميدان علم النفس نجد « جان لاكان » J. Lacan (المولود عام ١٩٠١) صاحب المؤلف المصخم « كتابات » الذى ظهر عام ١٩٦٦ .

وفى ميدان الماركسية وفهما بنيويا نجد « لويس التوسير » صاحب المؤلفات الكثيرة فى هذا المجال من أهمها : « قراءة رأس المال »

(١٥) جان لاکروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة الدكتور يحيى هويدى والدكتور أنور عبد العزيز ، دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٧٥ ص ٢١٣ .

و « مونتسكيو بين الفلسفة والتاريخ » و « الرد على جون
لويس » .. الخ ..

وفى مجال الثقافة هناك « ميشيل فوكو » الاستاذ الحالى
بالكوليج دى فرانس ومن أهم مؤلفاته « تاريخ الجنون » (١٩٦١)
و « الالفاظ والاشياء » « دراسة أثرية للعلوم الانسانية » (١٩٦٦)
و « أركيولوجيا المعرفة » (١٩٦٩) و « نظام المقال » (١٩٧١) .

وبالطبع فاننا لا نستطيع هنا فى هذه الوقفة السريعة عند هذا
الاتجاه أن نقدم الملامح العامة لكل هؤلاء البنيويين بمختلف اهتماماتهم .
وحسبنا فقط أن نشير الى أهم أفكار شيخ البنيويين المعاصرين ألا وهى
« كلود ليفى شتراوس » . ولكن مع الاشارة أولا الى الاتجاه البنيوى
فى مجال العلوم اللسانية وخاصة عند « دى سوسير » إذ أن أفكار
« ليفى شتراوس » قد لا تفهم فهما دقيقا الا من خلال هذا النموذج
اللغوى .

الاتجاه البنيوى فى اللغويات عند « دى سوسير » :

يعد عالم اللغة الشهير « فردنان دى سوسير » (١٨٥٧ — ١٩١٣)
الاب الحقيقى للحركة البنيوية ، إذ يرجع اليه الفضل الاكبر فى ظهور
المنهج البنيوى على الرغم من أن كتابه « دروس فى علم اللغة العام »
لم ينشر الا بعد وفاته بثلاثة أعوام ، وبالرغم أيضا من أنه لم يستخدم
كلمة « بنية » بل كان يستخدم لفظ « نسق » أو « نظام » System
الا أن المنهج البنيوى لم يظهر بصورته الدقيقة الا عام ١٩٢٨ فى المؤتمر
الدولى للغويات الذى انعقد فى لاهاي بهولندا ، حيث قدم ثلاثة من
علماء اللغة الروس وهم « جاكوبسون » Jakobson و « كارشفسكى »
Karcevsky و « تروبتسكوى » Troubetzkoy بحثا وضعوا فيه
اللبينات الأولى لهذه الحركة . وبعد عام واحد أصدروا بياناً استخدموا
فيه كلمة « بنية » بالمعنى الذى نستخدمها به اليوم ، وداعين الى

اضطناع المنهج البنيوي بوصفه منهجا علميا صالحا لاكتشاف قوانين
بنية النظم اللغوية وتطورها (١٦) .

وعلى أى حال فإن « دى سوسير » هو المبشر الأول لهذا الاتجاه
وواضح حجر الأساس فى هذا المنهج • ولم يهتم « دى سوسير »
بالبحث التكويني التاريخي للغة كما جرت عادة علماء اللغة ، أولئك الذين
ظنوا يحاولون شرح تطور اللغة بربطها بتطور المجتمع وبذلك يكون
دى سوسير قد قلب العلاقة بين النسق والتاريخ (١٧) •

وقد ميز فى علوم اللسان بين « اللغة » و « الكلام » فاللغة جملة
من المصطلحات والمواضيع المتفق عليها من أجل ممارسة اللسان عند
الافراد ، بينما الكلام يمثل تلك الممارسة نفسها ، أى هو فعل الذات
المتكلمة (١٨) • وموضوع اللغة هو نسق الرموز نفسه ، وهو نسق يتولد
من التحديد المتبادل بين السلسلة السمعية عند الشخص الذى يتكلم
ليعنى شيئا والسلسلة التصورية للشيء وهى المعنى (١٩) • أى أن الرموز
أو العلامات — فى رأى دى سوسير — مزدوجة ، أو ذات وجهين ، لأن
العلامة أو الرمز عبارة عن اتحاد صورة صوتية وهو « الدال » بتمثل
ذهنى وهو « المدلول » • وبينما يندرج الدال تحت النظام المادى لأنه
عبارة عن أصوات أو إيماءات أو حركات أو صور مجسوسة يندرج
المدلول تحت النظام الذهنى لأنه يتحدد على مستوى المضمون لفكرة
أو معنى ، لا شيء أو موضوع • ولما كانت العلامة أو الرمز عبارة عن
الكل المتألف من الدال والمدلول ، فإن الدلالة هى مجرد علاقة تتحقق
من تألف هذين العنصرين • ولذلك يشبه دى سوسير اللغة بورقة ذات

(١٦) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٤٨ •

(١٧) جان لاكروا ، ص ٢١٣ •

(١٨) نفس المرجع ، ص ٢١٣ ، بول ريكزرا : البنية والتفسير
(مقال منشور فى كتاب أوزيلاس السابق ذكره ، ص ٢٦٦) •

(١٩) جان لاكروا ، ص ٢١٣ •

وجهين ، الوجه الأول الدال وظهرها هو المدلول ، ولا يمكن تمزيق وجه الورقة دون تمزيق ظهرها ، ومن ثم لا يمكن القضاء على الدال دون القضاء على المدلول ، والعكس بالعكس (٢٠) .

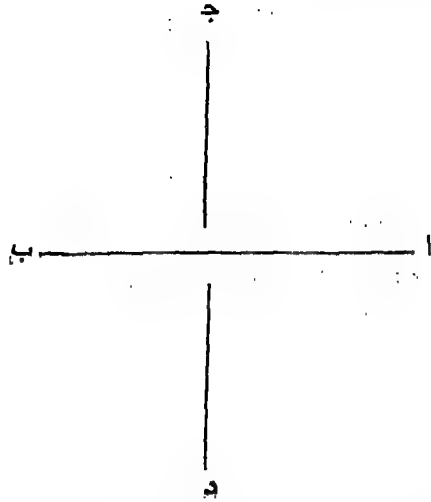
كما يفرق « دى سوسير » بين لغويات داخلية ولغويات خارجية : « النوع الأول تكون فيه اللغة نسقا له قواعده الخاصة وله تنظيمه الداخلى فى حد ذاته . بينما النوع الثانى يهتم بمظاهر اللغة الخارجية من حيث علاقتها بالدوائر المؤثرة عليها كالحضارة أو التاريخ أو علم النفس . ويقدم لنا « دى سوسير » تشبيها يوضح به هذه النقطة وهو تشبيه اللغة بلعبة الشطرنج ، فان كون اللغة قد انتقلت من بلاد الفرس الى أوروبا واقعة ذات طبيعة خارجية ، فى حين أن كل ما يتعلق بنظام اللعبة وقواعدها إنما يمثل واقعة ذات طبيعة داخلية . ولو اننى عمدت الى أن أستعيض عن قطع الشطرنج الخشبية بقطع عادية لما كان لهذا التغيير أى أثر على نظام اللعبة نفسها ، أما اذا عمدت الى زيادة عدد القطع أو نقصانها فلا بد أن يكون من شأن هذا التغيير المساس بنظام اللعبة وقواعدها فى الصميم (٢١) . فنظام اللعبة وقواعدها يناظر اللغويات الداخلية فى حين أن انتقالها من بلد الى بلد أو من جيل الى جيل أو تأثرها ببعض الظروف الاجتماعية يناظر اللغويات الخارجية . والبنويون اللغويون يعطون الاولوية للغويات الداخلية على اللغويات الخارجية .

وثمة تفرقة أخرى هامة يقدمها « دى سوسير » وهى تلك التفرقة بين « التزامن » أو « التوافق » وبين « التزمين » أو « التطور » أو « التعاقب » . يقول « دى سوسير » فى كتابه « دروس فى علم اللغة العام » : « من المؤكد أن على العلوم كلها أن تعنى بتعيين أكثر

(٢٠) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٤٩ .

(٢١) نفس المرجع ، ص ٥١ — ٥٢ .

دقة لمحورين يحددان موقع الأشياء التي تهتم بها وعندئذ يجب أن يكون التمييز تبعاً للمشكل التالي :



- ١ — محور المعيات (أ ب) الذى يخص العلاقات بين الأشياء المتواجدة حيث يستبعد كل تدخل للزمان .
- ٢ — محور التتالى (ج د) الذى لا يمكن أبداً أن يقوم عليه فى آن واحد سوى شئ واحد . ولكن تقع عليه كل أشياء المحور الأول مع تبدلاتها (٢٢) .

ويطبق « دى سوسير » هذه الملاحظات على علم اللغة الذى يقسمه الى ما هو « سكونى » وما هو « تطورى » أى الى « تزامن » و « تترمن » . ويشير الى أولهما المحور (أ ب) ، وإلى الثانى (ج د) ، أو كما يقول « دى سوسير » « يوصف بالتزامن كل شئ فى العالم يعود الى المظهر السكونى » ويوصف بالتترمن كل ما له صلة بالتطورات . وكذلك يدل التترمن فى اللغة على حالة ، والتترمن على مرحلة التطور (٢٣) . ومعنى هذا أن التزامن — فيما يتعلق بعلم اللسان — هو وجهة نظر وصفية تقتصر على النظر الى حالات اللغة ، فى حين أن التترمن

(٢٢) عن « أوزيلاس » السابق ذكره ، ص ١٧ .

(٢٣) نفس المرجع ص ١٨ .

هو وجهة نظر تاريخية تحرص على وصف تطورات اللغة • وكانت هذه النظرة الأخيرة هي السائدة فى معظم الدراسات أبان القرن التاسع عشر مما جعل « دى سوسير » يؤسس علم اللسان الحديث على قطيعة تامة مع التقليد اللغوى الذى كان سائدا فى ذلك العصر • وقد شبه « دى سوسير » العالم اللغوى الذى يدرس حالة من حالات اللغة دون أن يستبعد العامل التاريخى بالشخص الذى ينظر الى مشهد ثابت وهو فى حالة حركة ودوران ، دون أن يفتن الى أن الواجب يفرض عليه ان يثبت فى مكانه ، وأن يتوقف عن الحركة لكى ينظر الى المشهد من زاوية واحدة ، وأما اذا تحرك فانه لن يجد نفسه الا بازاء حالات مختلفة للمشهد الأول الذى يريد رؤيته • وهذا التعاقب الزمنى لن يفيدته فى معرفة طبيعة هذا المشهد • ونحن نعرف أن تاريخ أية كلمة كثيرا ما يكون بعيدا عن أن يفيدنا فى فهم المعنى الحالى لتلك الكلمة ، وما دامت اللغة هى مجرد نسق ، بل وما دامت تعمل أو تؤدي وظيفة باعتبارها بنية ذات طبيعة رمزية ، فلا بد من التسليم بأنها لا تنطوى فى ذاتها على أى بعد تاريخى (٢٤) •

البنوية فى مجال الانتروبولوجيا عند كلود ليفى شتراوس :

على الرغم من الانتقادات التى وجهت الى آراء « دى سوسير » فان « كلود ليفى شتراوس » قد استوحى هذه الآراء لمحاولة تطبيقها فى مجال العلوم الانسانية • اذ قام بتطبيق هذا النموذج اللغوى على الدراسات الانتروبولوجية • وبذلك لم يقتصر دخول مفهوم البنية الى الوقائع اللغوية على أحداث ثورة فى الدراسات اللسانية بل أمتدت هذه الثورة الى مجال الوقائع الاجتماعية بوجه عام ، والوقائع الانتروبولوجية بوجه خاص •

واذا كانت توصف انتروبولوجية « ليفى شتراوس » عادة بأنها

(٢٤) زكريا ابراهيم ، مشكلة البنية ، ص ٥٣ •

بنيوية ، فإنه لا يرى فى هذه التسمية سوى صيغة تكرارية جوفاء ، اذ ليس فى وسع الانثروبولوجيا الا أن تكون بنيوية اذا شاعت لنفسها الا تكون حبيسة المعرفة التجريبية القائمة على أساس التفسير السببى ، ولكى يتم تفسيرها تفسيراً بنوياً يقوم على أساس النظام أو النسق .

وحين يتحدث « ليفى شتراوس » عن النظام أو النسق فإنه لا يتحدث عن صورة مجانسة للمواقع بل يتحدث عن « نموذج » نظرى منطقى . ومعنى ذلك أن البنية ليست كامنة فى الموضوع ، بل هى ماثلة فى داخل النسق العقلى الذى يرمى الى ادخال الكثرة التجريبية تحت نظام أو نسق . صحيح أن البنية — بمعنى ما — تمثل جانبا من الواقع ، ولكنه ليس المواقع التجريبى الذى تمدنا به الملاحظة السطحية البحتة ، بل هو ذلك الواقع العلمى الذى لا بد من الكشف عنه وراء المعطيات المباشرة .

أى أن « ليفى شتراوس » يحاول البحث وراء المعطيات العينية عن تلك البنية التحتية اللاشعورية التى لا يمكن الوصول اليها ببناء استنباطى لبعض النماذج المجردة . ولذلك نراه يهاجم النماذج الوظيفية فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، لأن الوظيفة الاجتماعية نظرة واقعية صرفة ، تقتصر على ابراز الجوانب النفعية والوجدانية والسيكولوجية والبيولوجية دون الاهتمام ببناء فكرة عقلية تتكفل بتفسير البنية التى تكمن وراء المظهر الواقعى السطحي للظواهر الاجتماعية (٢٥) .

وهكذا تكون مهمة العالم الانثروبولوجى — فى نظر ليفى شتراوس — انما تنحصر فى بناء النموذج الملائم لموضوعه . وهو نموذج يمثل ضرباً من التأويل البشرى للعلاقة الموجودة بين الطبيعة والثقافة . وكل ما يقدمه لنا « ليفى شتراوس » فى كتاباته عن « البنيات الاولى للقراية » وسلسلة كتبه المسماة باسم « اسطوريات » لا يزيد عن كونه أمثلة لتلك النماذج .

ونجد منهج « ليفى شتراوس » مطبقاً على أحسن صورة فى

(٢٥) نفس المرجع ، ص ٨٠ — ٨١ .

دراسته لنظم القرابة (٢٦) . فنظام القرابة ينشأ في الواقع كاللغة لا على مستوى الالفاظ المفردة ، بل على مستوى العلاقات الثنائية « الزوج والزوجة » و « الابن والاب » و « الشقيق والشقيقة » و « الخالة وابن الشقيقة » . الخ . والقرابة — مثلها مثل اللغة — وسيلة اتصال لا تنمو تلقائيا ابتداء من موقف حاصل ، بل تنمو وفق نظام تحكمي من التصورات ، فهي ليست صيغة بيولوجية ، بل هي « نسب » أو « مصاهرة » ، بمعنى أن قواعد الزواج تضمن مسيرة الزوجات داخل المجموعة الاجتماعية ، وبهذا يحل النظام الاجتماعي للقرابة محل نظام علاقات الدم المشتركة ذات الاصل البيولوجي . فالقرابة إذن « لغة » ، ما دامت تتضمن قيام نمط اتصال معين بين الافراد والجماعات ، وأن « الرسالة » تكون هنا على أيدي زوجات مجموعة بشرية تسير بين مختلف المجموعات ولا تكون منتمية الى مجموعة معينة ، وتدور بين الافراد ، الا أن الامر في الحالتين واحد . وفي ذلك يرى « ليفي شتراوس » أن قواعد القرابة « شبه لسان » أي مجموعة من العمليات الرامية الى تأمين نمط من أنماط التواصل بين الافراد والفئات . ولأن تكون الرسالة هنا مكونة من نساء المجموعة التي تتبادلها العشائر والاسر بدلا من أن تكون — كما في اللسان — مكونة من ألفاظ المجموعة التي يتداولها الافراد . فان هذا الفرق لا يغير شيئا في وحدة الظاهرة في كلتا الحالتين .

ان اللغة مبادلة واتصال وحوار ، وهذا عينه ما يحدث في الزواج ، فتبادل الرموز كتبادل النساء ، فهما ظاهرتان متشابهتان يمكن أن يطبق عليهما سواء بسواء نفس المنهج البنيوي . واذا كان « ليفي شتراوس » ينسب الى ظاهرة تحريم الزواج بين ذوي القربى « المحارم » أهمية اجتماعية كبرى ، فما ذلك الا لأنه قد وجد فيها القاعدة الاساسية التي نقلت الانسان الى الحياة الثقافية . ولا غرو فان هذه القاعدة تمثل

(٢٦) انظر في ذلك : لاکروا ، الترجمة العربية ص ٢١٤ — ٢١٥ ، وقارن ذلك كتاب زكريا ابراهيم ، ص ٨٤ وما بعدها .

أعلى صور من صور « قاعدة الهية » ، وهذه القاعدة لا تنص على
تحريم الزواج بالأم والاخت والابنة بقدر ما تنص على إعطاء الأم
والاخت والابنة للآخرين . فالمبادلة تحتوى على أكثر من الأشياء التى
يتم تبادلها . لأنها تحتوى على علاقة التبادل ، أو تمثل ضربا من التجاوب
أو التواضل . . لذا فإن أى زواج هو عبارة عن لقاء درامى بين العنصر
الطبيعى والعنصر الثقافى ، أو بين القرابة والنسب والمصاهرة .

وقد كان ظهور التفكير بالرموز سببا ضروريا فى اعتبار النساء
— كالأقوال — أشياء تتبادلها . وقد كانت هذه النظرة فى الواقع بمثابة
الطريق الاوحد الى تجاوز التناقض الذى كان يظهر المرأة بمظهرين
متعارضين : الأول بوصفها موضوع رغبة خاصة ، وبالتالي مثيرة للغرائز
الجنسية والتملك ، والثانى باعتبارها ذاتا نأخذها على أنها ذات ترغب
فى الآخر ، أى أنها وسيلة لتحقيق صلة بالغير من خلال عملية التصاهر
ترتبط به ، أى أنها وسيلة لتحقيق صلة بالغير من خلال عملية التصاهر
معه . وهكذا تكون اللغة هى النمط الرئيسى لكل تنظيم .

وقد قام « ليفى شتراوس » بدراسات هامة عن الأساطير ، مطبقا
عليها المنهج البنيوى (٢٧) . فيرى أنه لا سبيل الى فهم الأساطير
الا بوصفها « لغة » أو لغات رمزية تمثل نظاما متسقا من التقابلات
المزدوجة التى أشرنا اليها من قبل . والمحور الاساسى الذى تدور حوله
دراسات « ليفى شتراوس » فى هذا المجال هو أن العقل البشرى واحد ،
وأن التفكير الاسطورى ليس تفكيرا سابقا على المنطق ، بل هو تفكير
منطقى على مستوى المحسوس ، بمعنى أنه تفكير تصنيفى يستعين
بمجموعة من المقولات التجريبية مثل : (نبيء ومطيوخ ، طازج وفاسد ،
مبلك ومحروق . . الخ) . وليست هذه المقولات التجريبية سوى أدوات

(٢٧) انظر فى ذلك : لاكروا : الترجمة العربية ص ٢١٥ وما بعدها .
وزكريا ابراهيم : مشكلة البنية ص ٨٨ وما بعدها .

تصورية ناصعة تصلح لاستخلاص بعض المعاني المجردة والربط بينها على شكل سلسلة من القضايا أو العبارات *

وهكذا لم يعد عند « ليفي شتراوس » أقوام متوحشة فى مقابل أقوام متمدينة ، ولا عقلية بدائية (كتلك التى أصر عليها « ليفي بريل ») ولا فكر متوحشين . فالفكر البدائي ليس سابقا على المنطق أو هو فكر قبل منطقي ، ولكنه مماثل للفكر المنطقي بالمعنى القوي لهذه الكلمة ، لأن تصنيفاته المتشعبة ، وتسمياته الدقيقة هي الفكر المصنف بعينه ، وكل ما هنالك أنه يقع على مستوى المحسوس (٢٨) *

ويرى ليفي شتراوس أن مضمون الاسطورة ليس هو العنصر الالهم فيها ، وأن أبشع خطأ يرتكبه الباحث هو أن يفسر كل رمز على حده أو فى ذاته . فالرمز انما يتحدد بموضعه ازاء السياق الذى يرد فيه ، اذ أن دلالة أى رمز انما تكون فى « العلاقات المنطقية » المجردة من كل محتوى ، أو بالأحرى فى العلاقات المتسمة بخصائص ثابتة تستوعب كل ما لها من قيمة عملية ، حيث يمكن أن تنشأ علاقات مماثلة بين عدد كبير من المحتويات المختلفة . وهكذا يكون للأساطير ضرب من « الموضوعية » ويكون لها « بنياتها » الخاصة *

ونلتمس فى كتاب « النبيء والمطبوخ » وظيفة المنهج البنيوي عند « ليفي شتراوس » فى دراسة الاساطير اذ يقول : « اننا لا نزعم أننا قد أوضحنا كيف يتعقل البشر الأساطير ، ويفكرون فيها ، بل بينا كيف تعمل الاساطير فى تفكير الناس ودون وعى منهم » . واذا كان من شأن الفيلسوف أن يربط الحديث أو الكلام بمفهوم « الشخص » ، فان رجل العلم لا يتبع هذا المنهج ، اذ أن أساطير أى مجتمع هي — بالنسبة له — لغة هذا المجتمع أو حديثه ، وهو حديث لا متكلم له (أى لا مرسل له ، ولا يطلقه شخص معين) ، فيجئ العالم ليجمع هذا الحديث ويلم

(٢٨) بول ريكور : البنية والتفسير ، ص ٢٣٨ .

أطرافه كما يجمع عالم اللغة شتات لغة غير معروفة جيدا ، ليحاول وضع قواعدها ، دون أن يهتم بمعرفة من قال ما قد قيل (٢٩) .

والمواقع أن مجموعة معينة من الأساطير تشكل « مجموعة » قابلة للتبادل أو الاستبدال . فلو رجعنا مثلا إلى أساطير وأقاصيص الهنود في الأمريكيتين ، لرأينا نفس الأفعال تنسب إلى حيوانات مختلفة . وكما أن فهم معنى معين يستلزم عادة نقله بالتبادل وبالتوالي في جميع السياقات التي يمكن أن يرد فيه ، فإن العالم الانثروبولوجي يفعل نفس الشيء . فمثلا لو كان النسر يظهر نهارا واليوم ليلا ، ولكنهما يؤديان نفس الفعل ، فانهم يخلصون من ذلك إلى أن النسر يوم نهاري ، واليوم نسر ليلي ، وبذلك يكون التعارض المطلوب هنا ليس هو ما يقوم بين النسر واليوم ، بل بين النهار والليل . وإذا قارنا هذه الاسطورة بأساطير أخرى وجدنا أن النسر واليوم يتعارضان مع الغراب على أساس أن الأول والثاني طيور من أكلة اللحوم الطازجة ، بينما الثالث من أكلة اللحوم العفنة . وتتعارض هذه الطيور ثلاثتها مع طائر البط مثلا تحت زاوية جديدة هي زاوية الأرض والسما من ناحية والأرض والماء من ناحية أخرى . وهكذا نستطيع بهذه الطريقة أن نحدد عالما بأسره من الروايات نقوم بتحليله عن طريق تأليفات متعددة من التقابل ، مستخدمين وحدة أسطورية تكون — حسب تعبير جاكوبسون — حزمة من عناصر متباينة وتفريقية .

وإذا سألنا « ليفي شتراوس » عن معنى هذه الأساطير ، وماذا تكون الدلالة القصوى لتلك المعاني المتعددة التي تعكس الواحدة منها الأخرى ؟ كان جوابه : ان الأساطير انما تدل على الروح (أو العقل) التي انشأتها مستغينة في ذلك بالعالم باعتبارها هي جزء من هذا العالم . وهكذا يمكن أن تتولد تلك الأساطير في موقف واحد بواسطة الروح التي

(٢٩) انظر أيضا : كلود ليفي شتراوس يرد على بعض الاسئلة . منشورة في كتاب أوزيلاس البنيوية ، ص ٢٨٥ .

تسببت فيها • وتنشأ من خلال تلك الاساطير صورة للعالم رسمت معالمها
مقدمات بناء ذلك الروح • أى أن المعنى عند « ليفى شتراوس » باطن
فى الانسان ، لا العكس ، اذ لم يكن لفكرة « المعنى » أى معنى قبل
ظهور الانسان ، فضلا عن أن من شأن هذه الفكرة أن تزول بزوال
الانسان • وعلى الرغم من أن الاساطير من خلق العقل البشرى الذى
يعشق العقولية ويهوى الانسجام ، الا أن الاساطير ترسم لنا صورة
محسوسة للعالم ، على اعتبار أن الصورة مسجلة منذ البداية فى صميم
التكوين العمارى للعقل البشرى •

هذه صورة عامة للمنهج البنيوى عند « ليفى شتراوس » • ولننظر
الآن فى الفلسفة التى تكمن وراء الاتجاه البنيوى عند رائده القرنسى
المعاصر •

يرى بعض الباحثين أن هذا المنهج يتضمن فلسفة تشعر بها فى
جميع مؤلفات « ليفى شتراوس » ، وخاصة كتابه « الفكر الوحشى » :
ان هناك تفكيراً ومنطقاً يوجدان باطنين فى كل من الطبيعة والثقافة •
وان الذات ليست هى التى تشكل الموضوع بل على العكس من ذلك فان
الذات تتشكل بفعل تداخل الروح الموضوعية • فلا وجود هنا لكوجيتو
فردى على طريقة ديكارت ، ولا لكوجيتو اجتماعى على طريقة سارتر ،
حيث أن فكرة كيان داخلى للانسان فكرة يعارضها « ليفى شتراوس »
فيقول : « ان الذى يبدأ بوضع نفسه فى خضم البذاهات المزعومة
للـ « أنا » لن يخرج منها أبداً ، فالبنيوية ترسي قواعدها على المستوى
الذى يصبح فيه التنظيم نسقا دون علم التفكير » (٣٠) •

ومع ذلك فان « ليفى شتراوس » ، يوصف عادة بأنه « نصف كانتى » •
وهذا ما قرره « بول ريكور » اذ يقول : « يبدو لى أن الفلسفة البنيوية
مقضى عليها بالتذبذب بين عدد من المفلسفات التى ما زالت فى خطواتها

(٣٠) لاکروا ، الترجمة العربية ، ص ٢١٦ .

الأولى ، اذ نخالها أحيانا «كانتية بدون ذات ترانسندنتالية» ، بل صورية مطلقة تؤسس العلاقة المتضايقة بين الطبيعة والثقافة (٣١) .

ولكن هل هى بالفعل فلسفة نصف كانتية ؟ صحيح أن فكرة البنية فكرة ضرورية عند « كانت » ، وبهذا المعنى تصبح البنيوية ذات صبغة كانتية . لكن البنيات هنا ليست مقولات للذات ، بل هى بنيات فى الأشياء ، ويقوم العقل بعكسها على صفحته ، ولذلك فهى مختلفة تماما عن بنيات كانت (٣٢) .

وصفة القول أن البنيوية ترمى الى قانون عالمي ، لأنها تؤمن بنهائية لتجميعيات بنيوية ممكنة ، ذلك لأنه لا يوجد الا تفكير واحد ، وهو التفكير الوحشى ، الذى يوجد لدى الجميع ، ويشكل مع التفكير الحضارى علاقة « زمالة » لا علاقة « بنوه بابوه » . وهكذا نرى البنيوية أنها تستطيع الوصول الى بناء أو الى الكشف عن جدول للمقولات بواسطة علم الانتروبولوجيا ، وليس عن طريق الاستنباط الترانسندنتالى أو الميتافيزيقى (٣٣) .

والواقع أن « ليفى شتراوس » لم يكن يهدف بمنهجه البنيوى وضع فلسفة متكاملة يتأثر بهذا المذهب أو ذاك ، أو تتذبذب بين عدة فلسفات . ويقرر هذا بصريح العبارة اذ نراه يقول : «أننى لم أقصد وضع فلسفة ، وانما حاولت فقط أن أعى من أجل الفائدة الشخصية . المتضمنات الفلسفية لبعض جوانب عملى (٣٤) » .

الا أن ليفى شتراوس — مع ذلك — يقرأ بأنه فيلسوف الى حد ما ،

(٣١) ريكور ، بول ، ص ٢٥٣ .

(٣٢) نفس المرجع ص ٢١٦ — ٢١٧ .

(٣٣) كلود ليفى شتراوس يرد على بعض الاسئلة ، ص ٢٧٥ .

(٣٤) نفس المرجع ، ص ٣٠٠ .

الا أن فلسفته متواضعة الى حد كبير . فنقرأ في أواخر المناقشة التي دارت بينه وبين « فريق الفلسفة » قول « بول ريكور » : « موجه حديثه الى ليفي شتراوس : « ربما نستطيع التفاهم على المجال الذي يفتح عليه انتاجك ، هل تضع فلسفتك بين الحوافز الشخصية العابرة غير النقية ؟ أم أنك تعتقد بوجود فلسفة بنيوية متضامنة مع الطريقة البنيوية ؟ » . أنك لو قررت الحالة الأولى ، لكان انتاجك محايدا من الناحية الفلسفية ، ويترك لنا مسؤولية الاختيار بتكاليفه وتبعاته » . فيرد ليفي شتراوس على ذلك قائلا : « لا ، اننى أكون مرثيا اذا ادعيت ذلك ، ولكنى أتكلم هنا لا بصفتى رجل علم كما أحاول أن أكون عندما اجتهد فى حل المشكلات الاثنولوجية (تلك المتعلقة بدراسة الأجناس والشعوب) بل بصفتى انسانا تتقف بالفلسفة ، ولا يستطيع الا أن يكون فيلسوفا الى حد ما . بعد هذا التحفظ اعترف بأن الفلسفة التي تبدو لى متضمنة فى أبحاثى هى أقل الفلسفات ادعاء للتخليق ، وأقصر نظرا من كل الفلسفات التي وضعت خطوطها فى دراستك حين تساءلت عن الاتجاهات الممكنة للبنيوية من الناحية الفلسفية ، ولاحظت عدة اتجاهات فلسفية فيها . اذن لا أخاف لو برهن لى أحد عن أن البنيوية تؤول الى إعادة ترميم نوع من المادية العامة . بيد اننى أعرف من جهة أخرى أن هذا الاتجاه مضاد لحركة الفكر الفلسفى المعاصر ، ومعرفتى تكفى لأن أقرض على نفسى موقفا حذرا (٣٥) .

وعلى أى حال ، فلا شك أن البنيوية — مهما اختلف الباحثون فى تقييمها من الناحية الفلسفية — ليست بدون مبرر فكرى . بل هناك — كما لاحظ ميرلوبنتى (أحد أعلام الفلسفة الوجودية) — نظام عقلى بأكمله قد أخذ يتحدد بظهور مفهوم البنية ، ذلك المفهوم الذى يلاقى اليوم من النجاح فى كافة المجالات ، ما يدل على أنه يشبع حاجة عقلية هامة من حاجات عصرنا ، ولا غرو فان البنية تكشف أمامنا طريقا جديدا

(٣٥) زكريا ابراهيم ، ص ١١ .

ينأى بالفكر البشرى عن محور « الذات والموضوع الذى طالما هيمن على الفلسفة ابتداء من ديكارت و هيغل » • بل ويرى بعض الباحثين — من أمثال « بارت » — ان البنيوية هى « اللغة الشارحة لكل حضارتنا المعاصرة » (٣٦) •

وسواء كانت البنيوية فلسفة أو حركة « ضد الفلسفة » ، فاننا لا نستطيع تقييماها الآن ، وان كان هناك من النقاد من يحاول أن يتساءل منذ الآن عن مستقبلها ، فيرى أن مثل هذه الحركة التى تعلن موت الانسان ، وموت الذات وموت التاريخ بل وموت الفلسفة ، لا يمكن أن يكون لها شأن يذكر فى الحضارة البشرية المقبلة (٣٧) •

ومهما يكن من أمر كل ما يمكن أن يقال عن البنيوية من ثناء أو قدح فان لزعميها الفرنسى ليفى شتراوس معجبين كثيرين ، وخاصة لدى الشباب بمختلف مشاربهم ، لأنه قدم عملا علميا دقيقا متشددا فى تفكيره ، ولأنه دائم التفكير والتأمل فى عمله هذا من أجل الوصول الى المنهج واستخلاص الفلسفة التى يجسدها هذا المنهج ، ولأنه ظل بالاضافة الى هذا شبيها بجان جاك روسو فى حبه للبشرية وصادقته للناس ، ولأنه يحلم أحيانا بالتوفيق بين الشرق والغرب ، ولأنه قدم لنا ماركسية خلصت الانسان من اغلاله الاقتصادية ، وأكملها ببوذية خلصته من اغلاله الروحية المترمته ، الأمر الذى يدل بلا شك على أن الانسان حيوان أكثر قدرة على المقاومة مما يتصور • وعلى أنه لم يمت موتا كاملا ، وعلى أن الله حى ، والأمر الذى يثبت أن صورة ما من صور الانسانية سوف تظل باقية ، تلك التى سوف تعرف دائما أبدا كيف تذهب الى أعماق البحث عن المعنى (٣٨) •

(٣٦) نفس المرجع ، ص ١١ •

(٣٧) نفس المصدر ، ص ١٢ — ١٣ •

(٣٨) جان لاکروا ، الترجمة العربية ، ص ٢١٨ •

الفصل الخامس

الفلسفة التحليلية

طبيعة الفلسفة ما تزال موضوع نزاع :

بالرغم من أن عمر الفلسفة يربو الآن على خمسة وعشرين قرنا من الزمان ، فان طبيعة الفلسفة ذاتها ما تزال موضوعا يدور حوله الجدل والنزاع . ان الفلسفة قد بدأت فى الأصل خليطا غريبا من التفسير العلمى واللاهوتى والأخلاقى والسحرى للملامح المشتركة وغير المشتركة للعالم . وقد كان المفكرون اليونانيون الأوائل ، من أمثال طاليس وفيثاغورث وهيراقليطس وانكساجوراس وغيرهم ، يفكرون فى المسائل الفلسفية كما نفكر نحن اليوم فى المسائل العلمية ، مفترضين أن طبيعة العالم لا بد وأن تتكشف لهم من خلال التأمل الفلسفى وحده .

ولكن ما حدث أن أصبحت دراسة الطبيعة نشاطا منفصلا عن الفلسفة ، وتطور بذلك فرع جديد من المعرفة هو « العلم » . الا أننا يجب أن نشير الى أن هذا الأمر يعد تطورا حديثا نسبيا ، اذ نلاحظ حتى أواخر القرن التاسع عشر أن المقررات الجامعية فى الفيزياء — مثلا — كانت تسمى باسم « الفلسفة الطبيعية » . الا أن العلم قد تفرع فروعاً عديدة ، ينصب كل فرع على دراسة جزء صغير من أجزاء « العالم » ، ويزداد هذا التخصص القرعى يوما بعد يوم . الا أن هذه الأنشطة العلمية — مع ما بينها من أوجه الاختلاف — تشترك فى منهج عام لا يقوم على مجرد التأمل ، بل يقوم أيضا على الملاحظة المنظمة والتجريب الدقيق ، وبذلك أصبحت المعرفة العلمية عن العالم تكتسب باستخدام المنهج العلمى وحده .

ومن الواضح ان هذا المنهج يختلف اختلافا كبيرا عن الطريقة

الفلسفية ، فالفيلسوف لا يلجأ الى التجارب ، ولا ملاحظة سلوك الموضوعات الطبيعية سواء كانت حية أو جامدة • الا أن الفلسفة ، مع ذلك — تقدم لنا معرفة عن العالم • فماذا عسى أن يكون نوع المعرفة المتى يصل اليها النشاط الفلسفى ؟ هل تعالج الفلسفة موضوعات شبيهة بموضوعات العلوم ، أم أنها تعالج موضوعات من نوع مختلف (مثل الكليات ، والمفاهيم ، والنظريات) ، — وهل تختلف الفلسفة عن العلم ؟ هل هى لا تقدم لنا سوى معرفة عن العالم تختلف عن المعرفة العلمية ؟ هل يمكن للفلسفة ألا تقدم أية معرفة على الاطلاق ؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف تبرر الفلسفة وجودها ؟ وباختصار : ما الفلسفة إذن ، وماذا يمكن أن نقوله لنا عن العالم ؟

هناك بلا شك اجابات متعددة ومختلفة عن هذه التساؤلات وما اليها • وسنركز فى هذا الجزء على الاجابات التى قدمها لنا بعض الفلاسفة المعاصرين الذين يعرفون فى الفلسفة المعاصرة باسم فلاسفة التحليل أو أصحاب الفلسفة التحليلية •

الخصائص العامة للفلسفة التحليلية (١) :

من الصعب تماما أن نجد تعريفا دقيقا للفلسفة التحليلية ، ذلك لأن ما نطلق عليهم اسم « فلاسفة التحليل » لا يمثلون فى الواقع نمطا واحدا من الفلاسفة يتفقون على دوافع تفكيرهم وأهدافه ، بل ليس هناك فى واقع الأمر اتفاق عام حتى على الاسم الذى يميز تلك الحركة الفلسفية • إذ أنها تعرف أحيانا باسم « التحليل اللغوى » وأحيانا أخرى باسم « التحليل المنطقى » ، وكان يطلق عليها فى مرحلة من مراحل تطورها اسم « فلسفة مدرسة كيمردج » وهى تسمى الآن فى تطورها التحليلى باسم « فلسفة أكسفورد » أو « فلسفة اللغة العادية » •

(١) انظر هذه الخصائص بالتفصيل كتابنا : فلسفة برتراند رسل ، الطبعة الثانية ، دار المعارف — القاهرة ص ٩ •

وعلى الرغم من أن جميع فلاسفة هذه الحركة متفقون على أن « التحليل » هو الهدف الرئيسي من الفلسفة بالمعنى الخاص الذي يقدمونه لهذا اللفظ ، فهم يمارسونه لدوافع متباينة تماما ، إلى الحد الذي يمكن أن يدفع أحدهم إلى القول بأنهم لا يشتركون في موقف فلسفي بعينه ، بل بالأحرى مرتبطون بخطط معينة لتطور الأفكار عن طبيعة الفلسفة ودورها ، وهو الخط الذي بدأه « مور » و « رسل » ، واتجه به « فيتجنشتاين » وجهة جديدة ، وانحرف به « آير » عن طريقه ، وأعاد « وزدم » وطوره إلى « التحليل العلاجي » therapeutic analysis ، ووصل إلى نهايته — وربما وصل إلى المأزق — على يد فلاسفة اللغة العادية في أكسفورد من أمثال « رايل » و « أوستن » و « سترأوسون » (٢) .

وعلى ذلك فليس من الخطأ أن نقول بأن هناك « فلاسفة تحليليون » لا « فلسفة تحليلية » ، إذ من الخطأ — فيما يرى « أميريان » — التحدث عن « الفلسفة التحليلية » كما لو كانت من جنس واحد ، ومن طينة واحدة ، فليس هناك فلسفة واحدة للتحليل ، وليس هناك « خط حزبي » تحليلي ، وكل ما هناك أن لفظ « التحليل » هنا نستخدمه ليكون مجرد طريقة تجمع بها عددا من الفلاسفة يتقاسمون اهتمامات وإجراءات معينة (٣) .

ولنؤشئنا أن نميز هذه الحركة الفلسفية على أنها « فلسفة التحليل » لما قدم لنا هذا الوصف الكثير عن طبيعتها ، لأن لفظ « التحليل » عندهم يستخدم بكثرة وبطرق مختلفة في مناسبات كثيرة على وجه يصبح معه هذا اللفظ في الغالب بلا معنى .

Charlesworth, M. J., Philosophy and Linguistic (٢)
Analysis, Duguesse Studies, Philosophical Series (9), Duguesse
University, Pattsburgh, 1959, p. 3.

Ammerman, R. R., Classics of Analytical Philoso- (٣)
phy, Tata McGrown - Hill, Bombay - New Delhi, 1965, p. 2.

ولو شئنا مرة أخرى أن نميزها بأنها تنصب فقط على معالجة « الألفاظ » بوصفها فلسفة لغوية ، لكن هذا الوصف بعيدا عن الحقيقة ، لأننا بهذا انما نجعل هذه الحركة كلها مرادفة لاتجاه واحد من اتجاهاتها المتعددة وهو ما نسميه « فلسفة اكسفورد اللغوية » ، وهذا الاتجاه — الذى ينبع أساسا من فتجنشتاين فى كتاباته المتأخرة ، لا يعبر فى نظر كثير من التحليليين أنفسهم عن الجهة الصحيحة للفلسفة وأهدافها ، لأننا لو جعلنا مهمة الفلسفة هى مجرد التحليل اللغوى « لكانت الفلسفة — على أفضل وجه — مساعدة زهيدة لمواضعى قواميس اللغة ، أو لكانت — على أسوأ وجه — تنسيلية قوم كسالى حول مائدة الشاي » على حد تعبير رسل^(٤) .

وهكذا يبدو واضحا مدى صعوبة تقديم تعريف دقيق للحركة التحليلية . لذلك نرى — أن من الأفضل لنا — بدلا من البحث عن جملة أو عبارة تلخص بها كل ما تمتاز به هذه الحركة — أن نحاول التماس بعض الخصائص العامة التى تميز ما نسميهم بالفلاسفة التحليليين . وقد قدم لنا « سكوليموفسكى » عدة ملامح رئيسية لهذه الحركة . فهو يرى أن « الفلسفة التحليلية » اسم يطلق على نوع من فلسفة القرن العشرين تتميز بالخصائص التالية^(٥) :

١ — اعترافها بدور اللغة الفعال فى الفلسفة ، أو — بعبارة أخرى — ما يمكن أن نسميه اتجاهها الشعورى المتزايد نحو اللغة .

٢ — اتجاهها الى تفتيت المشكلات الفلسفية الى أجزاء صغيرة لمعالجتها جزءا جزءا .

(٤) Russell, B., My Philosophical Development, George Allen & Unwin, 1959, p. 217.

(٥) Skolimowski, H., Polish Analytical Philosophy, Routledge & Kegan Paul, London, 1967, p. 1.

٣ - خاصيتها المعرفية •

٤ - المعالجة المشتركة بين الذات (أو البين ذاتية)

(inter - subjective) لعملية التحليل •

وستنتف عن كل خاصية من هذه الخواص بشيء من التفصيل • ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه الخصائص رغم أنها كافية لتمييز الفلسفة التحليلية عن غيرها من الأنماط الفلسفية المشابهة لها ورغم أنها أيضا ضرورية لوصف أى فلسفة بأنها « تحليلية » ، إلا أنها ليست فريدة فى هذه الفلسفة ، اذ يمكن أن نجدها فى بعض الفلسفات الأخرى ، ولكن ما هو فريد هنا هو اجتماعها معا وفى وقت واحد داخل هيكل الفلسفة التحليلية •

أولا - دور اللغة الفعال فى الفلسفة :

ان الفلاسفة التحليليين لا ينظرون الى اللغة على أنها مجرد وسيلة ، بل على أنها أيضا هدف من أهداف البحث الفلسفى • ويعد هذا الأمر عنصرا جديدا يميز الفلسفة التحليلية ، وينظر اليه على أنه خاصية من خصائصها الرئيسية • ان الاهتمام الكبير باللغة من جانب بعض الفلاسفة التحليليين من أمثال « مور » و « قوتجنشتاين » (فى كتاباته المتأخرة) ، ومدرسة إكسفورد اليوم قد دفع بعض الباحثين الى تعريف الفلسفة التحليلية بأنها مجرد دراسة اللغة • بل ان بعض الباحثين من يفرق بين الفيلسوف « التحليلي » والفيلسوف « التأملى » على أساس أن أولهما يعطى أهمية كبيرة لدراسة اللغة ، فى حين أن ثانيهما - اذا تصدى لموضوع اللغة أصلا - لا يفعل ذلك الا من أجل تيسير تحقيق هدفه الرئيسى ، وهو التأمل الذى ينصب على الأسس الميتافيزيقية للوجود (٦) •

ولكن حين نقول ان الفلسفة التحليلية تعترف بالدور الحيوى الذى تلعبه اللغة فى الفلسفة ، ومن هنا جاء اهتمامها بدراسة اللغة ، فاننا لا يجب أن نخلط بين هذه الدراسة ودراسات أخرى للغة . فرجال اللغويات وفقهاء اللغة والنحويون وواضعوا المعاجم اللغوية هم أيضا يدرسون اللغة ، الا أن اهتمام هؤلاء يقوم فى جوهره على أساس البحث العلمى ، فيهتمون بالوقائع المكتشفة عن كيفية استخدام اللغة ، ومعانى الألفاظ ، وكيف تبدأ اللغات وتتغير وتموت . . وهكذا . . وهذه مسائل « علمية » . عن اللغة لا يمكن الاجابة عنها الا باستخدام المنهج العلمى . أما الفيلسوف التحليلى فيدرس اللغة لا من أجل صياغة فروض علمية عنها ، بل لأنه يعتقد أن مثل هذه الدراسة أداة لها قيمتها فى مساعدته على تحقيق هدفه الأساسى فى حسم المسائل الفلسفية .

ومع أن الفلاسفة التحليليين متفقون على أهمية دراسة اللغة ، فانهم مختلفون فى نوع اللغة التى ينبغى دراستها ، وانقسموا فى ذلك بوجه عام الى فريقين : ذهب الفريق الأول الى القول بأن التحليل الفلسفى يتوقف على تأليف لغة اصطناعية جديدة ، مفترضا أن قواعد اللغات الاصطناعية أوضح وأكثر تحديدا من القواعد التى تحكم استخدام اللغة العادية ، كما هو واضح فى مجال العلم . فرأى هذا الفريق أن الفلسفة لابد لها أن تطور مفردات خاصة ، وتصنع مفاهيم خاصة لحل مشكلاتها . أما الفريق الآخر فقد وقف موقف المعارضة من الفريق الأول ، ورأى أن مثل هذه اللغات الاصطناعية لا تساعد كثيرا على حل المشكلات الفلسفية ، إذ أن هذه المشكلات يمكن معالجتها على أفضل وجه بالتحليل الدقيق للغة الطبيعية العادية التى نستخدمها فى عملية التواصل مع الآخرين .

ومهما يكن من أمر اختلافهم على نوع اللغة ، فهم يسلطون بأهمية اللغة ووجوب دراستها — سواء كانت لغة اصطناعية أو لغة طبيعية . وهنا قد يقول قائل : ان الاهتمام باللغة لم يكن وقفا على الفلاسفة

التحليليين ، بل كان هذا الاهتمام موجودا في الفلسفة منذ أيام
المسوفسطائيين وأفلاطون قديما حتى أيام الفلاسفة التجريبيين البريطانيين
حديثا . الا أن « سكوليموفسكي » يرى أن أقوال الفلاسفة القدماء
لا يعدو كونها تصريحات لفظية ، ولم تؤد التي تحسن الفلسفة ، أو الى
تغيير في نمط التفكير . ففلاسفة الماضي - بالرغم من أن بعضهم قد
أقر بدور خاص تلعبه اللغة في الفلسفة - استمروا في تفلسفهم على
نمط أولئك الذين لم يكن لهم اهتمام باللغة (٧) .

وعلى ذلك ، فإن الفلاسفة التحليليين يمارسون التفكير بطريقة
مختلفة تماما عن الفلاسفة التقليديين ، فهم يترجمون المشكلات الفلسفية
الى حدود لغوية أو نحوية ، وعلى سبيل المثال ، فهم يناقشون مسألة
ما اذا كانت الكليات موجودة أو كائنة على أساس ما اذا كان من الممكن
أن تؤدي « الألفاظ المجردة » وظيفة « أسماء الاعلام » . ويناقشون
مسألة الالتزام الخلقى على أساس « عبارات الأمر » ، ويصنعون مسألة
الكون في حدود العبارات التي تدل على وجود . وهذا الأمر بالنسبة
للفيلسوف التقليدي أشبه بوضع العربية أمام الحصان ، ذلك لأن الصورة
اللغوية - بالنسبة له - تعتمد على صور تصويرية وواقعية تماما ، ولا بد
من مناقشة تلك الصورة الأخيرة وتقريرها منذ البداية - لهذا قيل أن
الفيلسوف التحليلي لا يعنى الا بالألفاظ والقواعد اللغوية ، ولا يعنى
بمناقشة تصوراتنا والواقع نفسه . الا أن هذا الاعتراض - على حد
وصف تشارلز وورث - مجرد اعتراض لفظي ، لأن رجل التحليل لا يعنى
بمجرد مسائل النحو ، بل في امكانه أن يناقش تصوراتنا والواقع نفسه ،
وكل ما هنالك أنه يناقش ذلك عن طريق فحص الصور اللغوية . فالألفاظ
بالنسبة للتحليليين ليست مجرد ألفاظ ، بل هي تعد أفضل طريقة لمناقشة
المسائل الفلسفية عن طريق ترجمة هذه المسائل الى الصور اللغوية .

Skolimowski, op. cit., p. 5.

(٧)

وهذا يعنى أن الفلاسفة التحليليين لا يعنون بالصور اللغوية من أجل الصور اللغوية ، أو النحو من أجل النحو^(٨) .

ولكن يبدو أن التركيز على اللغة عند بعض التحليليين ، وخاصة على يد « مور » و « فتيجنشتاين » (المتأخر) ومدرسة كيمبرج قد يورث فيه حثرا حتى أصبح من عيوب حركة التحليل بوصفها حركة « فلسفية » . ولا يدل على ذلك من تلك القصة الطريفة التي تروى للدلالة على هذا العيب ، وهي قصة الطالب الصيني الذى جاء إلى كيمبرج لينتلمذ على يد « مور » ، وبعد أن أنهى دراسته قال عند عودته إلى بلاده : لقد عرفت القليل عما كنت أعدده فلسفة ، ولكننى بلا شك عرفت الكثير من قواعد اللغة الانجليزية^(٩) .

ثانيا - تفتيت المشكلة إلى أجزاء :

إن طريقة الفلاسفة التحليليين فى تفتيت المشكلات الفلسفية بغرض معالجتها جزءا جزءا تعد من أهم الخصائص التى تميزهم عن غيرهم . إذ أنهم يفضلون أن يكونوا على معرفة تامة بالمسائل الصغيرة ، تلك التى تؤدى فى نظرهم إلى الدقة والاثقان . وهذا الاتجاه هو عكس الاتجاه الشمولى الذى يهدف إلى بناء التأليفات الفلسفية الشاملة . فالتحليليون ليسوا من بناء الانساق الفلسفية الكبيرة المغلقة ، بل هم - كالعلماء - يميلون إلى معالجة الأمور الجزئية بكل ما فى وسعهم من جهد .

الآن هذا التركيز على المسائل الصغيرة لا يحول بينهم وبين الوصول إلى حلول للمشكلات الكبيرة بوصفها نتاج هذه التحليلات

Charlesworth, op. cit., pp. 6 - 8.

(٨)

Mardiros, A. M., « The Origin and Development of Contemporary philosophical Analysis , » Thought, 1960, p. 149. (٩)

الجزئية الصغيرة • ولكن المهم هنا هو التغير الذى أدخلوه على موضع التركيز فبعد أن كانت الفلسفة تدرس المسائل الكبيرة الشاملة بغرض الوصول الى اقامة نسق فلسفى شامل ، أصبحت الاجابة على المسائل الكبيرة مشتقة من تحليلات الدقيقة للمشكلات الفرعية الجزئية والتفصيلية • وبعد أن كانت الفلسفات القديمة تبدأ ببعض الافتراضات المسبقة التى تعد بمثابة الأسس التى يقوم عليها بناء الأنساق ، أصبحت الفلسفة التحليلية فلسفة بدون افتراضات مسبقة ، تبدأ بعدد قليل من المسائل ، ولا يمكنها أن تدعى البرهنة على عدد كبير منها بعد ذلك • لهذا فانها لا تقدم لنا حلولاً جاهزة للمشكلات الفلسفية التقليدية لأن مثل هذه الحلول لا تأتى من افتراضات تضع منذ البداية ، بل يتم الوصول اليها خلال التحليلات الدقيقة للموضوع التى يكون موضع البحث •

ويبدو أن طريقة التحليلين فى تفتيت المشكلات الفلسفية الكبيرة الى أجزاء صغيرة ، لمعالجة هذه الأجزاء جزءاً جزءاً قد يولغ فيه أيضاً بصورة كانت معها هذه الخاصية نفسها موضع انتقاد من جانب بعض المعارضين لهذا الاتجاه التحليلي • أن رأى هؤلاء أن الفلسفة التحليلية بطريقتها هذه انما « تفتتح على الدوام تفاصيل فرعية ، وهذه الفروع تؤدى الى فروع أخرى للفروع ، وهكذا ، ويظل التحليل يتسع وينتشر حتى يمتد الى أكثر الألفاظ والقضايا شيوعاً • ولهذا كله قيمته • لكن كثيراً ما يحدث أن تنسى المشكلة الأصلية فى غمار هذه التفاصيل ، أو تتفتت الى مجموعة من المشاكل الفرعية التى تنتشعب بدورها ، ويفقد الذهن صلته بالمسكلة من حيث هى مشكلة فلسفية أصيلة • وتتكون لديه (أى لدى الفيلسوف التحليلي) عادة جديدة ، وغاية جديدة هى التحليل لأجل التحليل » (١٠) •

(١٠) فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٩ .

ثالثا : الطابع المعرفى :

يعد النمط المعرفى cognitive الذى تركز عليه الفلسفة التحليلية من أهم خصائصها المميزة • ونعنى بالنمط المعرفى هو أنها تنتجه نحو الكشف عن العالم الخارجى ، وذلك عن طريق فحصه ولأجل اكتساب المعرفة ، وليس لأجل أى سبب آخر • وهذا ما جعل بعض الباحثين يصفون هذه الفلسفة بأنها « فلسفة علمية » ، حقيقة أن هذه الفلسفة - عند بعض أنصارها على الأقل - تهدف إلى أن تكون علمية ، إلا أن اسم « الفلسفة العلمية » لا يجب - فيما يرى سكوليموفسكى - استخدامه كأسم آخر للفلسفة التحليلية ، وذلك للأسباب التالية (١١) :

١ - هناك فلاسفة هم بلا شك تحليليون ، إلا أنهم لم يحاولوا جعل الفلسفة علما م من أمثال « جورج مور » و « فتجنشتاين (المتأخر) » وفلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد •

٢ - أن الفلسفة قد نحت فى الواقع لأن تكون علمية قبل القرن العشرين ، مع أن هناك بالطبع اختلافا فى المضمون بين الفلاسفة المتقدمين الذين حاولوا أن يكونوا علميين (مثل الفلسفة الموضوعية عند « أوجست كونت ») وبين الفلاسفة العلميين فى القرن العشرين •

٣ - هناك من بين الفلسفات المعاصرة مدارس فكرية لا علاقة لها تقريبا بالفلسفة التحليلية ، إلا أنها تزعم أنها مدارس للفلسفة العلمية • وتعد الماركسية خير مثال لهذه المدارس ، بل أن أنصار هذه المدرسة يصرون على أن فلسفتهم هى وحدها الفلسفة العلمية الحقيقية •

لهذا قيل أن صفة العلمية ليست صفة أساسية للفلسفة التحليلية ، بل هى صفة ثانوية • ومع ذلك فحينما يتم تعريف الفلسفة العلمية على

Skolimowski, op. cit., pp. 5 - 6.

(١١)

أساس المنهج ، وتتعين بنيتها على أساس بنية الفيزياء أو العلوم الصورية (وهذا هو المفهوم من الفلسفة العلمية المعاصرة) يكون فى إمكاننا أن نلاحظ بسهولة التقارب بين الاتجاه العلمى والفلسفة التحليلية • فمعظم الذين مارسوا هذا النوع من التفلسف العلمى بنجاح — من أمثال رسل وكارناب وروشينباخ — يعدون من الفلاسفة التحليليين • فالفلسفة العلمية بمعناها الدقيق جزء من الفلسفة التحليلية ، وليست مرادفة لها فى جملتها •

ان الطابع المعرفى الذى يميز هذه الفلسفة ، يستلزم اذن شيئاً أكثر من اتجاهها لأن تكون علمية ، اذ أن هذا الطابع هو الذى يميز نوعاً من الفلسفة عن نوع آخر منها • اذ أننا يمكن أن نعد تقسيم جميع الفلسفات الى معرفية وغير معرفية أحد التقسيمات الأساسية فى تاريخ الفلسفة • فقبل سقراط كان الهدف الرئيسى للفلسفة هو اكتشاف العالم الخارجى المستقل عن الانسان • وعلى يد سقراط بدأ البحث فى طبيعة الانسان ومكانه فى العالم وغايته ومصيره ، وأصبح هدف الفلسفة اقامة تفرد الانسان ، وذلك لتمييز قيمه وحمايتها ، أو لتبرير الوجود الدرامى للانسان ، وايجاد طريقة للغذاء والسلوى له • وعلى ذلك فيمكن القول بأن الفلسفة المعرفية تعنى بالبحث عن الحقيقة ، وتجاول تحقيق أبحاثها بطريقة موضوعية ، وتتمسك بمعتقدات المذهب العقلى • فى حين أن الفلسفة غير المعرفية إنما تهدف الى مساعدة الانسان لكى يعيش ، وتدعم نفسه غالباً بحجج غير عقلية ، تلجأ الى الحدس والعواطف وأشياء زائدة عن الادراكات الحسية •

ان هذا الطابع المعرفى للفلسفة التحليلية قد لزم عنه واقعيته الابستمولوجية ، واتجاهها المعين نحو المذهب التجريبي • الا أننا لا ينبغي أن نفهم من ذلك أن الفلسفة التحليلية تعد تطوراً للمنزعة التجريبية الانجليزية كما بدت عند « لوك » و « بيركلى » و « هيوم » • مع أن هناك بلا شك نمط فلسفى انجليزى مشترك بين الفلاسفة التجريبيين التقليديين والفلاسفة التحليليين مما يوضح التشابه بينهم جميعاً ،

الا أن أغاب الفلاسفة التحليليين — من أمثال « رسل » و « آير »
و « فتجنشناين » — لا يسايرون التقليد البريطاني ، ويبدو هذا أكثر
وضوحا عند فلاسفة مدرسة اكسفورد (١٢) .

رابعاً — المعالجة المشتركة بين الذوات (البين ذاتية) لعملية التحليل :

ان الفلسفة التحليلية تستخدم نوعا من التحليل له معناه المشترك
بين الذوات بالنظر الى اللغة التي يتحقق فيها . وهى بذلك تختلف عن
الفلسفات الأخرى التي تقيم بحثها على تحليلات مختلفة . فالفلسفة
الفيثاغورية — مثلا — تتصور التحليل على أنه « النفوذ الى الماهية » ،
وتتصور الوجودية التحليل على أنه كشف عن « البعد الوجودي » .
فالتحليل في هاتين الحالتين لا يقوم على اللغة ، ولا يرتبط بها شكل
موضوعي ، بل يقوم على الخبرة الفردية الشخصية . ومثل هذه التحليلات
الذاتية التي لا تقرر فيها معانى الألفاظ الا بالنسبة للشخص الذي يستخدم
هذه اللغات لابد وأن تكون عديمة الجدوى بالنسبة لأي فلسفة معرفية
متسقة . وباختصار فان مفهوم التحليل الذي لا يرتبط باللغة المشتركة
بين الذوات لا بد أن يكون — على أفضل الفروض — واقعا في التناقضات ،
وقد يكون — على أسوأ الفروض — عديم النفع بالنسبة للعملية الفعلية
للتحليل . وعلى ذلك فلا بد للفظ التحليل أن يقتصر استخدامه على
التحليلات الخاصة باللغة المشتركة بين الذوات كما هو الحال في
الفلسفة التحليلية .

هذه هى أهم خصائص الفلسفة التحليلية ، ووجود هذه الخصائص
جميعها داخل هيكل فلسفي واحد بالصورة التي أشرنا اليها هنا هو
ما يميز هذه الفلسفة عن غيرها من الفلسفات الأخرى .

الفلسفة التحليلية ثورة فلسفية :

توصف الفلسفة التحليلية بأنها كانت « ثورة » فلسفية بدأت في كيببردج بإنجلترا ، وكان « مور » و « رسل » و « فنتجنشتاين » قاده هذه الثورة . فبأى معنى توصف هذه الحركة الفلسفية بأنها « ثورة » ؟ .

ان الاجابة التى نسمعها عادة على هذا السؤال هى أن الفلسفة التحليلية توصف بأنها ثورة لأنها جاءت دحضا للمثالية الهيكلية التى سادت التفكير الانجليزى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وبلغت ذروتها فى أواخر ذلك القرن وأوائل القرن العشرين على يد بعض أساتذة جامعة اكسفورد وخاصة « برادلى » F. H. Bradley (١٨٤٦ - ١٩٢٤) . وكان وجه الخطورة فى هذه الحركة المثالية أنها لم تأت — كما كان الحال فى أوائل القرن التاسع عشر — على يد نفر من الشعراء والكتاب من أمثال : « كولردج » و « كارلايل » أولئك الذين أعجبتهن المثالية الألمانية متمثلة فى : « كانت » و « هيجل » فراحوا ينقلونها تلخيصا وتعليقا فى شعرهم ونثرهم^(١٣) ، بل جاءت على أيدي مناصرين أشداء من بين أساتذة الجامعات ، حتى قيل « أن المثالية الهيكلية بدأت تجد لها بيتا فى الجامعات البريطانية »^(١٤) .

كان هذا الغزو الفكرى للعقلية الانجليزية بمثابة تحول لهذه العقلية عن مجراها الفكرى الأصيل ، إذ أن التجريبية هى طابع الفلسفة الانجليزية فى ثنتى مراحليها ، فهكذا كانت عند « بيكون » فى القرن السادس عشر ، وهكذا كانت عند « لوك » فى القرن السابع عشر وهكذا كانت عند « هيوم » فى القرن الثامن عشر ، وهكذا كانت عند « مل » فى القرن

(١٣) زكى نجيب محمود : برتراند رسل ، سلسلة نواى الفكر الغربى .

دار المعارف — القاهرة ، ص ٣٢ .

Warnock ; English Philosophy since 1900, Oxford (١٤)
University Press, 1969, p. 6.

التاسع عشر ، وهكذا هي اليوم عند « رسل » في القرن العشرين^(١٥) . فلم يكن مما يتفق وطبائع الأمور أن يظهر في انجلترا — معقل الفكر التجريبي — فيلسوف مثل « برادلي » ويخرج كتابيه المشهورين في « أصول المنطق » و « المظهر والواقع » ليقول — كما قال هيجل — أن العقل وحده مستعينا بمنطق فكرة يستطيع أن يتنبأ عن المعالم الشيء الكثير دون حاجة منا الى الحواس وادراكها ، وأن ظواهر الكون كما تدرکها الحواس متناقضة ولا بد أن تكون وهما ، أما الكون على حقيقته فيستحيل أن يكون محصورا في مكان أو محددا بزمان ، كما يستحيل أن تكون قوامه كثرة من الأشياء تقوم بينها علاقات ، بل هو حقيقة واحدة مطلقة لا تجزؤ فيها ولا فواصل ولا حدود^(١٦) .

وهكذا جاءت هذه الثورة الفلسفية لتعيد الفكر الانجليزي الى مجراه الأصل — وهو الاتجاه التجريبي ، ولتقضي على الفلسفة المثالية التي كان قيامها على أرض انجليزية نشازا يدعو الى القلق . فنشر « مور » مقالا في « تفنيد المثالية » ونشر « رسل » بحثه في « طبيعة المصدق » ثم « مشكلات الفلسفة » وتبعه بكتاب « معرفتنا بالعالم الخارجي » . وفقدت المثالية قوتها وتأثيرها في العشرينات من هذا القرن ، اذ كشفت نفسها ، ولم يكن لديها ما تقول . وكان موت قادتها : « بوزنكويت » عام ١٩٢٣ ، و « برادلي » عام ١٩٢٤ « ماكتاجارت » عام ١٩٢٥ بمثابة الضربة التي فازت بها حركة التحليل على المثالية الهيجلية^(١٧) . فتحول مجرى التفكير الفلسفي عما كان عليه في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وتغيرت نوعية المفكرين الأكاديميين بالمثل . ولكن لو اقتصر الأمر على ذلك لكانت هذه الثورة الفلسفية متواضعة . اذ أنها ستكون مجرد رد فعل لخمسين عاما من الهيجلية

(١٥) زكي نجيب محمود : برتراند رسل ، ص ٣٤ .

(١٦) نفس المصدر ، ص ٣٤ .

Charlesworth, op. cit., p. 12.

(١٧)

الانجليزية ، الا أن الفلسفة التحليلية لم تكن ثورة بهذا المعنى المتواضع ، بل كانت ثورة في طبيعة الفلسفة ذاتها . ومنهج التحليل هو أساس هذه الثورة ، فاعتبار التحليل مجرد صورة من الصور التجريبية هو سوء فهم للتحليل ، فأصالة حركة التحليل لا تكمن كثيرا في تقديم نظريات جديدة ، بل بالأحرى في وضعها لكل طبيعة الفلسفة ذاتها موضع التساؤل ، فهي أساسا فلسفة عن الفلسفة^(١٨) .

مصادر الفلسفة التحليلية :

ان « التحليل » بوصفه طريقة في التفلسف ليس جديدا ، لم يظهر الا بظهور الفلسفة التحليلية ، بل يمكن أن نعود بجذور التحليل الفلسفي الى زمان فلاسفة اليونان من أمثال أفلاطون وأرسطو ، وبعض فلاسفة العصور الوسطى ، وكثير من الفلاسفة المحدثين من أمثال « لوك » و « بيركلي » و « هيوم » و « كانت »^(١٩) . فلا شك أن فلاسفة التحليل قد استوعبوا هذا التراث الفلسفي ، وكان له تأثيره على اتجاههم .

الا أن رسل في كتابه عن « تاريخ الفلسفة الغربية » قد قدم لنا ما رآه من المصادر الهامة لحركة التحليل ، وهو التطور الذي طرأ على العلوم الرياضية والطبيعية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فيرى رسل أن المتتبع لتاريخ الفلسفة يلاحظ تيارين متعارضين في الفلسفة : أحدهما يستوحى التفكير الرياضي ، والآخر متأثر الى حد كبير بالعلوم التجريبية . وقد كان أفلاطون ، وتوما الاكوينى ، وسبينوزا وكانت من الممثلين للتيار الأول ، بينما كان ديمقريطس ، وأرسطو والتجريبيون المحدثون منذ « لوك » يمثلون التيار الثاني . ثم جاءت المدرسة التحليلية لتعمل على استبعاد النزعة الفيثاغورية من مبادئ الرياضيات ، ومزج النزعة التجريبية باهتمام معين بالجوانب الاستنباطية

Ibid., p. 3.

(١٨)

Russell, B., History of Western Philosophy, p. 783. (١٩)

من المعرفة الانسانية • فأهداف هذه المدرسة أقل تأملية من الأهداف التي كان ينشدها معظم الفلاسفة في الماضي ، إلا أن بعض منجزاتها صلبة وراسخة كمنجزات رجال العلم •

ان مصدر حركة التحليل — فيما يقول رسل — ينبع من منجزات أولئك الرياضيين الذين عملوا على تطهير الرياضيات من المغالطات والتفكير المتسرع ، من أمثال « فيرشتراوس » و « كانتور » و « فريجة » ، وكان لهذا الأخير أهمية خاصة في هذا المجال (٢٠) •

وقد قدمت الفيزياء — مثلها في ذلك مثل الرياضيات البحتة — المادة لفلسفة التحليل • وجاء ذلك بوجه ما من خلال نظريتي النسبية والكوانتوم • كما يهم الفيلسوف في نظرية النسبية هي أنها قد استعاضت عن فكرتي المكان والزمان بفكرة « المكان — الزمان » space-time واستعاضت عن « أشياء » الحس المشترك بفكرة « الاحداث » events بوصفها النسيج الذي يتألف منه العالم • وقد أكدت نظرية الكوانتوم (الكم) • هذه النتيجة ، إلا أن أهميتها الفلسفية تكمن في قولها بإمكان عدم استمرار الظواهر الفيزيائية (٢١) •

هذه هي الملامح العامة للفلسفة التحليلية ومصادرها ولكن يجب أن نشير هنا الى أن هذه الملامح لا توجد بنفس القدر عند كل الفلاسفة التحليليين ، ولا حتى هذه المصادر يمكن التماسها بنفس المعنى عند كل فيلسوف تحليلي • فالاختلاف بين رجال التحليل كبير ، واتجاهات الفلسفة التحليلية متعددة ، بحيث يتعذر أن نقول عنهم قولاً واحداً محدداً يصدق عليهم جميعاً •

Ibid., p. 783.

(٢٠)

Ibid., p. 786.

(٢١)

رواد الفلسفة التحليلية :

لا شك فى أن الفضل فى قيام حركة التحليل المعاصر وتطورها انما يعود الى ثلاثة أعلام معروفين هم « مور » و « رسل » و « فثجنشتاين » وسبيلنا الآن الى تقديم فكرة عامة عن كل منهم .

أولا : جورج ادوارد مور G. E. Moore (١٨٧٣ - ١٩٥٨)

ترجع بداية حركة التحليل — فيما يرى تشالزورث — الى ظهور المقال الذى كتبه مور « تفنيد المثالية » عام ١٩٠٣ . والذى ثار فيه على الهيكلية والمثالية الجديدة ، وقدم فى نفس الوقت مثالا عمليا لمنهج جديد فى المعالجة الفلسفية ، ذلك المنهج الذى يعد من المصادر الرئيسية لحركة التحليل (٢٢) . والواقع أن أهمية فلسفة « مور » تتوقف على هذا المنهج الذى ابتدعه واستخدمه ببراعة فائقة . ولو قارنا هذا المنهج بمضمون تعاليمه لما كان لهذا الأخير أهمية كبيرة . وكثيرا ما نجده هو ذاته ينبذ « النتائج » السابقة ، ويود لو أعاد تأليف كتبه ، وهو يدفع بها فى طبعة جديدة (٢٣) .

ومن المعروف أن كل — أو جل — اهتمامات مور الفلسفية قد اتجهت نحو مسائل تحليلية أو نقدية ، فلم يكن لدى مور أدنى إيمان بإمكان وضع أى نسق عقلى ، أو بناء أى مذهب ميتافيزيقى ، ومن ثم انخفض الجانب الأكبر من نشاطه الفلسفى فى الكشف عن المغالطات والاختفاء وشتى ضروب الخلط الذى طالما حفلت به مذاهب الفلاسفة . وهذا ما عبر عنه هو نفسه فى سيرته الذاتية حينما كتب يقول « ما كان للعالم أو العلوم — فيما أحسب — أن توحى الى بأية مشكلات فلسفية ، وأما الذى أوحى الى ببعض المشكلات الفلسفية فقد كان هو تلك الأمور

Charlesworth, pp. 11 - 12.

(٢٢)

(٢٣) متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ، الترجمة العربية ،

ص ٥٤٤ .

التي سبق لفلاسفة آخرين أن قالوها عن العالم والعلوم^(٢٤) . ومعنى ذلك أن مور قد اهتم بتحليل ما يقوله الفلاسفة عن العالم وعن معنى القضايا العلمية ليكتشف عن صحة أو بطلان هذه الأقوال ، ولهذا قيل ان مور هو فيلسوف الفلاسفة .

وعلى الرغم من أن مور كان يعيش في فترة حفلت بنجاح هائل للمناهج العلمية ، وبقوة المنطق المجرد ، فقد كان على اقتناع كامل بأن مشكلات الفلسفة لا سبيل الى حلها بالمعالجات المنطقية ولا بمجرد ازدياد المعرفة العلمية ، وأصر على القول بأن مفتاح حل المشكلات الفلسفية لابد أن يبسلك طريقا مختلفا عن ذلك ، وهذا الطريق هو توجيه عناية مركزة للحس المشترك ولغته ، أي ، للغة المعادية^(٢٥) . فالرجل العادي بلغته العادية على حق حين يقرر أمورا عن الواقع كأن يقرر أن المنضدة موجودة وأن الناس الآخرين موجودون حتى حين لا يكونوا موضع ملاحظة منا ، وكل ما هنالك أننا بحاجة الى « تحليل » أمثال هذه العبارات لتحديد معناها ومنطقها .

وقد كتب مور مقالا بعنوان « دفاع عن الحس المشترك » عام ١٩٢٥ دافع فيه عن معتقدات الحس المشترك ، وأكد فيه على ضرورة التمييز بين الأقوال التي نعرف يقينا أنها صادقة وتحليلات أمثال هذه الأقوال التي نسعى الى تقرير معناها الكامل . وبوجه عام ، فإننا نستطيع أن نقول أن « الحس المشترك » common sense يمدنا بهيكل الحقائق الموثوق بها ، ولكنها غير محللة ، هذه الحقائق — بدورها — إنما توضع أمام الفلاسفة لتقرر معناها . فمهمة الفلسفة عند مور تنحصر أساسا في فهم الحقيقة أكثر من محاولة اكتشافها^(٢٦) .

(٢٤) زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص ١٩٤ — ١٩٥ .

Peterfreund & Denise, op . cit., p. 252. (٢٥)

Ibid., p. 253. (٢٦)

وكان مور قد أخرج لنا عام ١٩٠٣ كتابه المعروف باسم « مبادئ الأخلاق » ليضع فيه نمطا جديدا في النظر الى الأخلاق بوصفها تحليلا . وكان منطلقه في هذا الكتاب هو أن المرء قبل أن يبذل جهوده في محاولة الاجابة عن مسألة أخلاقية ، ينبغي عليه أن يوضح بدقة السؤال الذى يسأله ، فاذا ما وضع سؤالا دون أن يتحقق من أنه سؤال مركب ، فلن يصل الى اجابة محددة . فالفلاسفة على سبيل المثال - قد وضعوا السؤال « مالخير ؟ » وطفقوا يبحثون له عن اجابة دون أن يكون واضحا لديهم ما يسألون عنه ، هل يسألون عن « ما الاشياء التى تكون خيرا ؟ » أم « كيف يتم تعريف الخير ؟ » لقد كان لمور ، بسبب هذا النجاح المنظور فى تطبيق هذا الاجراء المنهجى البسيط ، تأثيره لا على الفلاسفة الذين يعملون فى حقل الأخلاق فحسب ، بل على كثير من الفلاسفة الذين يعملون فى فروع مختلفة من الفلسفة (٢٧) .

وقد يقع فى الظن أن مور قد وقف موقفا معارضا للميتافيزيقا ، وليس هذا بصحيح على الاطلاق . حقيقة أنه كان يعارض نمطا معينا من الميتافيزيقا ، الا أنه لم يكن ضد الميتافيزيقا فى عمومها . فقد استمر فى اعتقاده بأن الحقيقة الميتافيزيقية من نوع ما ليس هى بالأمر الممكن فحسب ، بل أعتقد أنه قد توصل الى بعض هذه الحقيقة . الا أن دفاع مور عن الحس المشترك كان ينطوى على تطبيقات ضد الميتافيزيقا ، وهى تطبيقات لم تكن عنده موضع تركيز . فاذا كان العالم هو ما يبدو للحس المشترك ، ترتب على ذلك بالرغم مما قد نضيفه الى معرفتنا الخاصة بالوقائع التفصيلية للوجود ، فإن الصورة الخارجية ستبقى على حالها دون تغيير ، وعلى ذلك تكون الميتافيزيقا غير ضرورية ومضلة (٢٨) .

Ibid., p. 252.

Mardiros, op. cit., p. 145.

(٢٧)

(٢٨)

ثانيا : برتراند رسل B. Russell (١٨٧٢ - ١٩٧٠)

يعد رسل فيلسوف القرن العشرين بلا منازع ، لم يترك مجالا من المجالات التى تهم أبناء هذا القرن الا وكان له رأى فيه والتعليق عليه .

فلم يكن رسل فيلسوفا فحسب ، بل كان رياضيا ومنطقيا وسياسيا وأديبا ورجل تربية واصلاح ... على وجه يعيد الى الازهان صورة المفكر الجماهيرى ، فضلا عن صورة المفكر الاكاديمى .

والواقع أن مواقف رسل السياسية (٢٩) هى التى أعطت له شهرته الواسعة ، وجعلت اسمه معروفا عند المثقف العادى فى شتى دول العالم ، مع أنه كان يأمل أن تكون شهرة أفكاره الفلسفية قدر شهرة أفكاره السياسية والاجتماعية .

لقد تابع رسل زميله وصديقه مور فى الثورة على الفلسفة المثالية ، مستخدما المنهج التحليلى الجديد ، ورغم اتفاقهما فى هذه الثورة ، فقد كان لرسل نقطة انطلاق مختلفة عن مور . فاذا كان اهتمام مور منصبا على القول باستقلال الواقع عن المعرفة ، ورفض القول بالحدوس والمقولات « الاولى » الكائنية ، فقد كان اهتمام رسل منصبا أكثر على

(٢٩) كان رسل من دعاة السلام والحرية ، أنشأ مؤسسة للسلام أخذت تقود الحملات ضد كل ما يهدد سلام الإنسان وحرية ، وتقود المظاهرات ضد وسائل التدهور النووى ، ولعل موقف رسل ومؤسسته و « محكمة رسل » من الحرب الفيتنامية ومحاكمته لجزميها يعد انقضى صورة للفيلسوف الملتزم على وجه يستحق منعة أن يكون ضمير العصر . ولعل آخر ما كتبته فى حياته ، وقبل وفاته بيومين تلك الرسالة التى وجهها الى المؤتمر البرلمانى العالمى الذى انعقد بالقاهرة فى أول شهر فبراير عام ١٩٧٠ ، والتى ندد فيها بتاسرائيل ، وطالبها بالانسحاب من الاراضى العربية التى احتلتها عام ١٩٦٧ ، محذرا اياها بأن « الغارات فى عمق الاراضى المصرية لن تقنع السكان المدنيين بالاستسلام ، بل ستعزز تصنيفهم على المقاومة » كما أقر بحقوق الشعب الفلسطينى ومقاومته للمعتدى .

بعض الأمور المنطقية ، وخاصة نظرية العلاقات الخارجية ، ولعل هذا آتيا من أن رسل كان متأثرا بالتعارض الذى رآه قائما بين العلم المعاصر والميتافيزيقا المثالية ، بينما كانت نقطة بداية مور التعارض بين نظرية الحس المشترك للعالم والنظرة المثالية له (٣٠) . وإذا كان مور يعد « الحس المشترك » نوعا من المطلق الابستمولوجى ، فان رسل لا يعده سوى صورة فجأة غير منقحة للمعرفة العلمية (٣١) . وعلى ذلك لم يلتزم بالحس المشترك ، إذ أن العلم يذهب — فى اعتقاده — الى أبعد مما يذهب اليه الحس المشترك ، وكان يهدف فى فلسفته للوصول الى ما اعتقد أنه الدقة واليقين العلمى ، وكان يأمل أن يجمع بين منهج « مل » ومنهج « ليبينتر » — أى التجريبية والعقلية — لكى يصل الى اطار ميتافيزيقى تتلاءم داخله مكتشفات العلم والسهولة العقلية ، فاذا لم يكن هذا النسق متفقا مع ما يقول به الحس المشترك ، لكان هذا أمرا سيئا بالنسبة لذلك الأخير (٣٢) .

ان رسل كان من بين الفلاسفة الذين بهرهم العلم ومنجزاته ، بينما الفلسفة قد وضعت دعاوى كثيرة وحقت نتائج أقل ، فتساءل على سر ذلك ، وبدأ له الاجابة على ذلك بأن الفلسفة ليست علمية ، لأن مناهجها التقليدية وطبيعة الموضوعات التى تتناولها لا يمكن أن تجعلها كذلك ، فاذا كان العلم ينتهج المنهج العلمى فى الوصول الى حقائقه ، فان الفلسفة تبتقر الى هذا المنهج . وهنا جاء السؤال : الا يمكن أن يكون للفلسفة منهج علمى ؟ ثم الا يمكن لها أن تكون « علمية » كما هو الحال فى العلوم الخاصة ؟ وكان الرد عند رسل على هذين السؤالين بالاجاب . وهناك — فيما يرى رسل — طريقان يمكن بهما للفلسفة أن تقام

Ibid., p. 145.

(٣٠)

Charlesworth, op. cit., p. 14.

(٣١)

Mardiros, p. 145.

(٣٢)

على دعائم العلم : الأول : أن تركز على « نتائج » العلم العامة ، وتبحث فى اعطاء هذه النتائج عمومية ووحدة أكثر . والثانى : أن تدرس « مناهج » العلم ، وتبحث فى تطبيقها — مع ادخال التعديلات الضرورية — على مجالها الخاص . ويلاحظ رسل أن كثيرا من الفلسفات التى استلهمت العلم قد أخذت بالطريق الأول . الا أنه يرى أن « المناهج » وليست النتائج هو ما يمكن نقله على وجه مفيد من مجال العلوم الخاصة الى مجال الفلسفة . ومن هنا تجيء أهمية تطبيق مبادئ المنهج العلمى الذى نجح فى دراسة مسائل العلم على المشكلات الفلسفية (٣٣) .

والجدير بالذكر هنا أن رسل لا يستخدم لفظ « العلم » ليدل فقط على العلوم التجريبية ، بل ليدل أيضا على العلوم الصورية كالمنطق والرياضيات فحين ينادى بتطبيق المنهج العلمى فى الفلسفة فإن ما فى ذهنه هو تلك العلوم الصورية . حقيقة أننا قد نلتمس مبادئ عامة فى مناهج العلوم الصورية والتجريبية ، الا أن هذين النوعين من المناهج مختلفان فيما عدا ذلك . فليست قضايا العلم التجريبى من نفس نوع قضايا العلوم الصورية وقضايا الفلسفة فقضايا الفلسفة تختلف عن قضايا العلوم الخاصة فى كونها عامة يمكن تطبيقها على أى شىء موجود أو محتمل الوجود ، فضلا عن أنها « أولية » أى لا يمكن البرهنة عليها أو تفنيدها بالدلائل التجريبية . وبذلك تصبح الفلسفة فى نظره غير متميزة عن المنطق (٣٤) . والمقصود هنا بالمنطق المنطق الرياضى الذى بذل رسل جهدا كبيرا لاقامته . وعلى ذلك فإن ما يقصده رسل بالمنهج العلمى اذن هو تطبيق مبادئ المنطق ومناهجه على المشكلات الفلسفية .

ويمتاز هذا المنهج العلمى عند رسل بأنه منهج ينحو نحو الشك المنهجى بالمعنى الديكارتى ، وأنه يوصل الى نتائج جزئية ومحملة كما

Russell, B. Myrticism and Logic, pp. 75 - 76. (٣٣)

Ibid., p. 84. (٣٤)

هو الحال فى العلم ، ولا يهدف هذا المنهج الى اقامة انساق فلسفية كتلك التى وضعها القدماء ، بل هو يشارك المنهج المستخدم فى العلوم الخاصة فى نفوره من جعل النسق هدفا من أهدافه . وعلى ذلك فان الفلسفة العلمية التى يدافع عنها رسل تمتاز بنفس هذه السمات ، فهى تنزع منزعا شكيا ، وتهدف الى التوصل الى نتائج جزئية ومحتملة ، كما أنها لا تجعل الانساق هدفا لها (٣٥) .

وتبنى المنهج العلمى يضطربنا — فيما يقول رسل — الى التخلّى عن أمل حل الكثير من المشكلات الفلسفية الغارقة فى الغموض والاهتمام الانسانى . ففشل الفلسفة حتى الآن يعود فى نظره الى التسرع والطموح ، الا أن الصبر والتواضع هنا — كما هو الحال فى العلوم الأخرى — سيفتح طريقا لتقدم مستمر وممتلئ (٣٦) .

وهنا قد يسأل سائل : وما هو هذا المنهج العلمى الذى يقترحه رسل ؟ والاجابة البسيطة على ذلك هى : أن هذا المنهج هو منهج التحليل . وقد يعود صاحبنا ليسأل مرة أخرى : وما معنى منهج التحليل عند رسل ، وماذا كان يهدف من وراء تطبيقه ؟ والاجابة على ذلك بايجاز (٣٧) أن منهج التحليل هو طريقة نحلل بها المركبات الى عناصرها البسيطة ، تلك العناصر التى نكون على معرفة مباشرة بها لكى نقررنا ونحذف تلك المركبات التى لا نكون على معرفة مباشرة بها ، أو أن نعيد صياغة التعبيرات اللغوية التى تحتوى على مركبات رمزية فى حدود تعبيرات أخرى أكثر دقة بحيث تستغنى عن تلك المركبات الرمزية . ومعنى ذلك أننا لا بد من تحليل الاشياء المركبة (أى التى تتألف من أجزاء وعلاقات تقوم بين هذه الأجزاء) الى أجزائها والعلاقات الكائنة بينها ،

(٣٥) انظر فى ذلك كتابنا : فلسفة برتراند رسل ، ص ٢٨٧ — ٢٩٣ .

Russell, *Mysticism and Logic*, p. 93.

(٣٦)

(٣٧) انظر فى ذلك كتابنا السابق ذكره ، ص ٣٣٦ — ٢٤٥ .

بحيث نستطيع الامتناع عن تقرير تلك الأشياء المركبة والاكتفاء بتقرير هذه الأجزاء بحواصها وعلاقاتها • لأن هذه الأشياء المركبة كائنات مستدل عليها ، و لانكون على معرفة مباشرة بها • أما الرموز المركبة فهي كل رمز لا يدل على شيء جزئي • وعلى ذلك تكون جميع الألفاظ الكلية رموزا مركبة لابد من تحليلها الى رموز تشير الى أشياء جزئية ونتوقف عن ذكر هذه الألفاظ المركبة •

ان هذا المنهج يعد تطبيقا للقاعدة المنهجية التي رأى فيها رسل القاعدة انهم المتفلسف العلمي وهي قاعدة « نصل أوكام » القائلة « لا يجب أن نكثر من الكائنات بغير ضرورة » • فإذا كانت المركبات — رمزية كانت أو غير رمزية — يمكن الاستعاضة عنها بأجزائها ، فما الذي يدعونا الى افتراضها •

وقد طبق رسل منهجه هذا على كثير من المشكلات الفلسفية • فقد استخدمه في تحليل الموضوعات المادية الى المعطيات الحسية أو « الاحداث » ، حيث كان يهدف رد الموضوعات المستدل عليها الى عناصرها البسيطة التي نكون على ثقة منها بحيث نستغنى عن افتراض تلك الكائنات ، ونكتفى بتقرير هذه العناصر ، ما دامت تحقق جميع الأغراض التي تحققتها تلك الكائنات المفترضة • كما طبقة أيضا في تحليل العقل ، حيث رده الى مجموعة المظاهر ، وهي الاحداث الذهنية بحيث لم تعد هناك ضرورة لافتراضه ككائن •

أما في مجال الرموز فقد طبق منهجه هذا في كثير من المجالات الرياضية والمنطقية والمغوية • وخير مثال لهذا التطبيق هو تحليله للعبارات الوصفية • فالجملة الوصفية « مؤلف ويفرلى هو سكوت » تلك التي ترد فيها العبارة الوصفية « مؤلف ويفرلى » يمكن اعادة صياغتها الى « هناك شخص واحد وواحد فقط كتب ويفرلى ، وأن سكوت هو هذا الشخص » فنرى هذا التحليل نلاحظ أن العبارة الوصفية قد اختفت تماما ، كما أن لفظ « مؤلف » لم يرد على الاطلاق في العبارة الجديدة •

وعلى كل حال فإن رسل يعد بحق صاحب « الفلسفة العلمية » بين رجال التحليل . ولعل مساهمته في مجال الرياضيات والمنطق في كتبه العديدة « أصول الرياضيات » و « برنكيا ماتيماتكا » (مع وايتهد) و « مقدمة للفلسفة الرياضية » وغيرها يمثل جانب الابتكار في فلسفته . وليس في هذا المكان متسع لعرض ذلك الجانب الهام من فلسفة رسل (٣٨) .

ثالثا : لودفيج فتيجنشتاين L. Wittgenstein (١٨٨٩ - ١٩٥١)
فيلسوف نمساوي ، جاء الى انجلترا ليتتلمذ على يد رسل ، فكان له أكبر الأثر على الفلسفة الانجليزية في القرن العشرين . تعددت الآراء وتباينت فيه ، فهو عند البعض أعظم فيلسوف معاصر ، وعند البعض الآخر أكبر شخصية هبطت بالفكر الفلسفي الى أقطه مستوى . ومهما يكن من آراء الانصار والمعارضين ، فإنه بلا شك من المع فلاسفة القرن ، ومن أكثرهم أصالة وجدة ، وأهمهم تأثيرا في الفكر الانجليزي المعاصر .

وقف فتيجنشتاين — متابعا مور ورسل — في صف الثورة ضد المثالية الا أنه قد بالغ في هذه الثورة ، وجاهد فيها بعنف ، حتى بدت هذه الثورة لا ضد المثالية فحسب ، بل ضد كل أنواع التفكير الميتافيزيقي ، بل وضد الفلسفة ذاتها . وقد أخذ الباحثين فلسفة فتيجنشتاين بأنها « كانت فلسفة ضد الفلسفة » . فعلى حين كانت اسمية « أوكام » نصلا يجتز به الزيادات الطائشة للفلسفة ، كانت نظرية فتيجنشتاين عن اللغة فأسا يقطع بها شجرة الفلسفة (٣٩) .

ومن الملاحظ أن مساهمة فتيجنشتاين في الفلسفة تشكل تذبذبا بين آراء « رسل » وآراء « مور » ، فهو يبدأ في مرحلته المتقدمة على

(٣٨) نحيل القارئ هنا الى كتابنا السابق الباب الثاني ، وإلى كتابنا « المنطق الرمزي » ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٧ .

Mardiros, op. cit., p. 148.

(٣٩)

أساس من آراء رسل ، وينتهي في آرائه المتأخرة مناصرا لمور . فنظريته عن اللغة كما وصفها في كتابه المعروف باسم « رسالة منطقية فلسفية » (١٩٣٢) تقوم على أساس التحليل الميتافيزيقي الذي وضعه رسل . أما فلسفته المتأخرة كما بدت في « الكتاب الأزرق » (١٩٥٨) أو « الكتاب البني » (١٩٥٨) و « بحوث فلسفية » (١٩٥٩) فهي تباعد عن نظريته الأولى التي وضعها في « الرسالة » ، لأن هذه النظرية الأولى كانت تستلزم نسقا ميتافيزيقيا ، فرفضها ورجع أساسا الى موقف « مور » . وباختصار ، فقد كان في الطور الأول « رسليا » مع حبكة لغوية ، أما في الطور الثاني فقد كان « مور » معبرا عنه في حدود لغوية (٤٠) .

وبذلك نلاحظ أن فتجنشتاين في ذريته المنطقية المعروضة في « الرسالة » كان فيها متأثرا برسل ، أو كان كلاهما متأثرا بالآخر . وقد عرض لنا في هذا الكتاب صلة اللغة بالواقع ، حيث ذهب الى أن مهمة اللغة هي التعبير عن الوقائع وتقريرها ، ولذلك يوجد ضرب من التناظر بين « بناء العبارة » و « بناء الواقعة » . ومعنى ذلك أن فهمنا الصحيح للغة سيحدد فهمنا لبناء الواقع الموضوعي ذاته بشكل عام .

أما فتجنشتاين في آرائه المتأخرة ، فقد ذهب الى أن السؤال عن تحليل قول ما هو في الواقع مجرد سؤال عن الطريقة التي نستخدم فيها القول في سياق ما أكثر من أن يكون السؤال عما يعنيه هذا القول فسي الواقع .

ان فتجنشتاين في هذه المرحلة قد وصل الى الاعتقاد بأن طريقة توضيح المشكلات الفلسفية لا يتحقق بترجمتها الى اللغة الصورية ، بل بالاحرى ، بالإشارة الى أن الارباك الفلسفي انما ينشأ من سوء استخدام اللغة العادية ، ولزالة هذا الارباك الفلسفي لابد من اظهار الاستخدام

الصحيح للمفاهيم الأساسية التي تشكل الحديث في الفلسفة ، وتوضيح
 نظريته التي يمكن أن تجعل استخدام الفيلسوف لهذه المفاهيم استخداما
 خاطئا . لهذا بدأ « فتجنشتاين » بتصوير الملامح الفعلية للحديث اليومي
 خلال منهج معروف اليوم باسم « منهج ألعاب اللغة » . وقد أوضح
 هنا كيف تستخدم اللغة في استعمالها العادي من قبل المتكلمين العاديين
 بها ، وكيف يمكن أن يؤدي التوسع في هذا الاستعمال إلى صعوبات
 فلسفية . وعلى ذلك ، فإنه بدلا من محاولة اكتشاف معنى مفاهيم معينة
 خلال التحليل بالمعنى الذي استخدمه به رسل ، تكون مهمة الفيلسوف
 هي توضيح مغزى هذه المفاهيم بالإشارة إلى الطريقة التي تستخدم بها
 في الواقع . لهذا قيل أن فتجنشتاين كان مستولا عن ذلك القول المشهور
 المميز لنشاط فلاسفة اللغة العادية : « لا تسأل عن المعنى ، بل اسأل
 عن الاستعمال » (٤٢) .

هؤلاء هم رواد حركة التحليل الفلسفي الذي يرجع اليهم الفضل
 في وضع أسس هذه الحركة وإقامة دعائمها . ومن هؤلاء الرواد الثلاثة
 تصدر أهم الاتجاهات التحليلية المعاصرة في إنجلترا .

أهم الاتجاهات في الفلسفة التحليلية :

يمكننا بوجه عام أن نميز ثلاثة اتجاهات رئيسية في الفلسفة
 التحليلية ، جاءت متعاقبة إلى حد ما : الاتجاه الواقعي ثم الاتجاه
 الوضعي المنطقي وأخيرا فلسفة اللغة العادية « وكان الهدف لهذه
 الاتجاهات الثلاثة هو الكشف عن المبادئ المنطقية التي ينبغي مراعاتها
 في التفكير المضبوط ، وتوضيح الطريقة التي يتم بها بواسطة التحليلات

Charlesworth, M. J., Philosophy and Linguistic (٤٢)
 analysis, Duquense studios, philosophical series, Duquense
 university, Pattsburgh, 1959, pp. 3 - 4.

وانظر أيضا كتابنا « فلسفة برتراند رسل » دار المعارف — القاهرة
 ١٩٧٧ ص ٩ — ١١ .

تصحيح الأخطاء الفلسفية • إلا أن كلا منها يختلف عن الآخر في تصور تحقيق هذه الوظيفة على أفضل وجه ، إذ كان لكل منها افتراضاته المتميزة التي تشغل إجابته على أسئلة من قبيل : ما أفضل التحليلات التي يمكن أن توضع موضع الاعتبار وما الشروط التي ينبغي توافرها في أي تحليل مقبول (٤٣) :

١ - الاتجاه الواقعي :

وهو الذي جاء ليقوض أركان المذهب المثالي الذي ساد الفكر الانجليزي منذ منتصف القرن التاسع عشر • ويعد « برتراند رسل » B. Russell أهم ممثل لهذا الاتجاه ، ويضم إلى جانب رسل بعض الفلاسفة المعروفين من أمثال « سي • د • بروود » C. D. Broad (١٨٨٧ - ١٩٧١) و « صمويل الكسندر » S. Alexander (١٨٥٩ - ١٩٣٨) و « جون لايرد » J. Laird وكانت المشكلة الرئيسية التي أولاهم هؤلاء الفلاسفة اهتمامهم هي العلاقة بين الفلسفة والعلم ، إذ كانوا على اقتناع كامل بضرورة أن تصبح الفلسفة علمية على أساس واقعي ، فيمكن للفلسفة بتطبيق المنهج التحليلي أن تحقق وظيفة أساسية وهي توضيح وتنظيم المبادئ المنطقية التي يستخدمها العلم ، كما يمكنها عن طريق فحص ما يترتب على هذه المبادئ بالنسبة لبنية Structure العالم القصوى أن تقيم نوعاً متيناً من الميتافيزيقا (٤٤) •

٢ - الاتجاه الوضعي المنطقي :

وهو الذي صدر عن « حلقة فينا » ، تلك التي تشكلت من مجموعة من الفلاسفة والرياضيين التقوا حول « مورتس شليك » M. Schlick (١٨٨٢ - ١٩٣٦) عندما ذهب إلى فينا عام ١٩٢٢ ليشتغل كرسي الفلسفة

Purt, E. A., In search of philosophical understanding, (٤٣)
George Allen & unwin, London, 1967, p. 27.

Ibid, p. 27.

(٤٤)

بجامعة فيينا ، وكان من أعضائها البارزين بجانب « شليك » « فردريك فايزمان » F. Waismann و « رودلف كارناب » R. Carnap (١٨٩١ - ١٩٧٠) و « أوتونوارث » O. Neurath (١٨٨٢ - ١٩٤٥) و « هيربرت فايجل » H. Feigl و « فيكتور كرافت » C. Kraft فضلا عن مجموعة بارزة من علماء الرياضيات . وقد انخلت هذه الجماعة وتشتت أعضاؤها أثناء الحرب العالمية الثانية ، فقد هاجر بعضهم إلى إنجلترا والبعض الآخر إلى الولايات المتحدة حيث عملوا على نشر مبادئ هذا الاتجاه .

وقد تبني الوضعيون المنطقة نظرية المنطق التي قال بها الواقعيون ، ولكنهم اختلفوا عن هؤلاء الواقعيين في موقفهم من الميتافيزيقا ، حيث وقفوا موقف الرفض القاطع لها ، فقد كان الواقعيون يعتقدون بإمكان الاستعاضة عن الكوزمولوجيا التأليفية التي قال بها الفلاسفة القدماء بميتافيزيقا علمية . إلا أن هذا الأمر قد بدا للوضعيين أمرا غير مشروع ، وذلك بناء على مبدأهم المعروف باسم « مبدأ التحقق » الذي أظهر أن الميتافيزيقا لغو لا معنى له ، وأصبحت مهمة الفلسفة عندهم محصورة في توضيح الأقوال التي يستخدمها العلم وذلك عن طريق التحليل المنطقي^(٤٥) .

وعلى الرغم من أوجه الاختلاف بين هذين الاتجاهين ، فأنهما يتفقان على أن اللغة الجديرة بالتحليل هي اللغة المثالية . وتقوم وجهة نظرهم هذه على افتراض أن اللغة العادية تنطوي على قصور يجعلها خاطئة أو معيبة إلى حد كبير بالنسبة للأغراض الفلسفية على الأقل . وأننا إذا شئنا أن نحقق نجاحا في الفلسفة — وهو هنا توضيح المشكلات وحلها — فلا مناص لنا من بناء لغة منطقية دقيقة نستعير بها عن اللغة العادية ، وهذه اللغة الحقيقية هي ما أطلقوا عليه اسم « اللغة المثالية »^(٤٦) .

Ibid., pp. 27 - 8.

Chappell, op. cit., p. 2.

(٤٥)

(٤٦)

٣ - فلسفة اللغة العادية :

وهو الاتجاه الثالث الذى استطاع أن يمثل مركز الاهتمام الفلسفى بعد الوضعية المنطقية ويمكن أن نلتبس بذور هذا الاتجاه عند « جورج مور » G. Moore إلا أن أساس هذا الاتجاه قد جاء من أنكار « فثجنشتاين » L. Wittgenstein للافتراض السابق الذى روجه الوضعيون المناطقة - ذلك الافتراض الذى كان قد شارك هو نفسه فى وضعه فى كتابه المتقدم « رسالة منطقية فلسفية » وقد فعل ذلك منذ قيامه بالتدريس فى كيمبردج عام ١٩٣٠ * حيث ساد الإقتناع بأن « اللغة العادية صحيحة تماما » ، وأن الصعوبات الفلسفية - وهى فى أساسها صعوبات لغوية - لا تنشأ بسبب خطأ فى اللغة بل بسبب الوصف الخاطى والتركيب الخاطى لها من جانب الفلاسفة . وعلى ذلك فإن تحقيق النجاح الفلسفى - وهو هنا أيضا فهم المشكلات وحلها - انما يكون بتحديد الطريقة التى يتم بها استخدام لغتنا فى الواقع . وبالتالى بتوضيح المواضع التى يضل فيها الفلاسفة سبيلهم ، والكيفية التى يتم بها ذلك (٤٧) * .

وقد شاع هذا الاتجاه فى البداية فى كيمبردج على يد مجموعة من الفلاسفة تأثروا بشكل مباشر الى حد ما بفثجنشتاين ، ويمكن أن نطلق على هؤلاء اسم « مدرسة كيمبردج » على الرغم من أنهم لا يشكلون « مدرسة فلسفية » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة * وأهم شخصيات هذه المجموعة « جون وزوم » J. Wisdom (المولود ١٩٠٤) و « مالكولم » N. Malcolm و « ح.أ. بول » G. A. Paul و « وليزرويتز » M. Lazerowitz و « انسكومب » Anscombe و « فايزمان » Waismann . *

وقد ترعرع هذا الاتجاه فى اكسفورد بعد وفاة فثجنشتاين وانتقال مركز الاهتمام الفلسفى من كيمبردج الى اكسفورد تحت زعامة

« جليرت رايل » G. Ryle (١٩٠٠ - ١٩٧٦) و « جون أوستن » J. Austin ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه الذى ساد فى اكسفورد اسم مدرسة اكسفورد « على الرغم من أن فلاسفة اكسفورد لا يشكلون أيضا مدرسة بالمعنى الدقيق ومن أهم أعضاء هذه المدرسة غير « رايل » و « أوستن » « سترأوسون » Strawson و « هيرت » Hart و « هامشاير » Hamshire وهو « هير » Hare و « أرنوك » Warnock

وقد يكون من الصعب المقارنة بين « المدرستين » ، ولكن يمكن القول بوجه عام أن فلاسفة اكسفورد يعطون اهتماما زائدا بالتفصيلات الفعلية للغة العادية ، وبالموصول الى النتائج الفلسفية العامة أكثر من فلاسفة كيمبردج الذين يميلون الى حصر أنفسهم فى حل مشكلات محددة (٤٨) .

هذه هى أهم اتجاهات الفلسفة التحليلية . أشرنا اليها بإيجاز . ولكننا نرى أنه لابد من تقديم مثال مفصل الى حد ما لطريقة التحليلين فى التفلسف . ولما كان الاتجاه الواقعى معروفا جيد المعرفة من خلال المؤلفات العديدة التى تناولت هذا الاتجاه فى لغتنا العربية ، كما أن المكتبات العربية تترخر بالعديد من الكتب والمقالات التى تناولت تحليل آراء الموضوعيين المناطقة . فأننا سنركز فى الجزء الباقى من حديثنا هنا على فلاسفة اللغة العادية ، أولئك الذين لا نملك عنهم شيئا يذكر فى لغتنا العربية حتى الآن . وسنركز بوجه خاص على فلاسفة اكسفورد الذين يمثلون بلا شك الفلسفة الانجليزية الحالية .

مصادر اللغة المادية :

أشرنا منذ قليل الى أن اطلاق اسم « مدرسة اكسفورد » على الاتجاه الفلسفى الذى يمثله « رايل » و « أوستن » و « سترأوسون » وغيرهم من فلاسفة اكسفورد قد يكون أمرا تعسفيا الى حد ما ، وذلك لأنهم لا يشكلون فى الواقع ما يمكن أن نسميه « حركة فلسفية »

Ibid., pp. 2 - 3 .

كمحركة الوضعية المنطقية مثلاً • فعلى الرغم من تركيزهم على اللغة العادية ، فإنهم يختلفون اختلافاً كبيراً فيما بينهم حول وضع هذه اللغة • إلا أنهم مع ذلك يتقاسمون اهتمامات معينة ويشتركون فى بعض المبادئ العامة • وهذا هو ما يهمنا أن نظهره الآن بعيداً عن اختلافهم حول بعض المفاهيم والموضوعات •

وقد يكون من الأفضل منذ البداية أن نقول شيئاً عن المصادر التى يمكن أن نعدّها الأساس الذى قامت عليه فلسفة اكسفورد نظراً لما يحيط بهذا الأمر من الالتباس عند بعض الباحثين ، وما يترتب عليه من سوء فهم لهذه الفلسفة وأسسها •

وهنا نستطيع أن نلتمس ثلاثة مصادر أساسية لهذه الفلسفة (٤٩) :

١ — أعمال كل من « بريشارد » Prichard و « روس » Ross وذلك لعنايتيهما بالخواص اللغوية للمسائل الأخلاقية •

٢ — أعمال كل من « جورج مور » و « فتنجشتاين » (فى أعماله المتأخرة) و « جون وزدم » و « رايل » و « برايس » Price لأنهم قادوا الثورة ضد الفلسفة التقليدية فى اكسفورد فى أواخر العشرينات •

٣ — مجموعات المناقشة الأسبوعية التى كانت تضم عدداً من أساتذة اكسفورد الشباب وخاصة أوستن و « بيرلين » •

ويكاد يتفق جميع فلاسفة اكسفورد على أن فتنجشتاين كان له أكبر تأثير منفرد على هذه الفلسفة ، بالرغم من أن عدد الذين درسوا على يديه من هؤلاء لا يتعدى ستة فلاسفة ولكن يبدو أن هناك اختلافاً حاداً حول حجم الدور الذى لعبه فتنجشتاين فى هذا الاتجاه الفلسفى • فقد ذهب البعض الى أن مدرسة اكسفورد قد استلهمت أفكارها من

Wietz, M., 3 « Oxford philosophy » , Philosophical (٤٩)
Review, (1953), p. 189.

فتجنشتاين ، الا أنها قد هذبت تعاليمه واتجهت بها وجهة لم يكن يقصدها صاحبها . فى حين ذهب البعض الآخر الى أن هذه المدرسة قد تطورت بشكل مستقل عن فتجنشتاين ، الى ما بعد الحرب العالمية الثانية^(٥٠) .

ومهما كان من أمر هذه الاختلافات ، فلا شك فى أن فتجنشتاين قد لعب دورا هاما فى هذا الاتجاه ، الا أن ذلك لا يعنى — كما قد يفهم أحيانا — أن فلاسفة اكسفورد كانوا مجرد مرددين لما قاله فتجنشتاين ، بل كانت لهم مواقفهم المستقلة وتصورهم المعارض له وعلى سبيل المثال فان تصورهم للتحليل — مع أنه مشتق من فتجنشتاين — لم يكن هو نفس تصور فتجنشتاين ، بل كانوا يتمسكون بموقف مستقل عنه ويأخذونه أساسا لنقدهم له . فقد بدا لهم أن القيمة الأساسية لفلسفة فتجنشتاين انما تكمن فى تطويره لمعالجة « مور » للمسائل الفلسفية . وكان اتجاههم العام — الذى جاء من نظريتهم عن المعنى وهى نظرية ترى أن لكل نوع من أنواع القضايا منطقا خاصا — يرفض بشكل صريح — أكثر من أى صورة أخرى من صور التحليل — أى صياغة لمنهجهم بوصفه « المنهج » الفلسفى . اذ أنهم يأخذون بموقف تحليلى متساهل الى حد بعيد ، فهم غاية فى التواضع والحذر بالنسبة لقيمة الموقف التحليلى . فالطريقة الفنية التحليلية قد بدت لهم لا على أنها « النهاية » end-all بل هى — فيما يرى « أوستن » — « البداية » begins-all وهذا على عكس موقف فتجنشتاين الذى أصر على الطابع الثورى التام لتصوره عن التحليل ، اذ وصف ما قام به على أنه الوريث الشرعى لذلك الموضوع الذى جرى العرف على تسميته بالفلسفة^(٥١) .

وثمة مصدر آخر يندر أن نجد له اشارة عند الباحثين ، الا أنه من المصادر الهامة لفلاسفة اللغة العادية . ويمثل هذا المصدر أحد رواد حركة

Ibid., p. 189.

(٥٠)

Charlesworth, op. cit., p. 169.

(٥١)

التحليل وهو « برتراند رسل » فقد كان المهجوم على رسل « اللعبة الشعبية الأولى » فى اكسفورد وكان من نتيجة ذلك نسيان ما أسهم به فى تشكيل التصور الرئيسى لهذا الاتجاه • فلو قارنا — على سبيل المثال — كتاب رسل « معرفتنا بالعالم الخارجى » بكتاب « رايلى » « مفهوم الذهن » — وكل من الكتابين قمة فى بناء فلسفة بطريقة مختلفة — لوجدنا أن كليهما يقوم على تصور واحد للفلسفة بوصفها منطقاً • ويسير « مفهوم الذهن » فى معظمه على أساس الرفض لآراء رسل وأياً رأياً ، إذ كان المنطق عند « رايلى » هو أساساً مجرد توضيح للمفاهيم واستخدام التعبيرات • وكان من شأن هذا أن يقود — من بين ما يقود اليه — الى انكار النظريات الرئيسية فى « معرفتنا بالعالم الخارجى » فما فعله « رايلى » فى « مفهوم الذهن » — وهو ما فعله فى الواقع جميع فلاسفة اكسفورد — هو أنهم قد أخذوا بشكل جدى — وبصورة ما كان يحلم بها رسل — تنبيه رسل الى العناية بالجذور المنطقية للنظريات • وما توصلوا اليه — وخاصة فى تربة حديقة التنوع فى المفاهيم ، وعلى عكس ما قال به رسل — هو الذى جعل الاختلاف بينه وبينهم شاسعاً (٥٢) •

اللغة العادية صحيحة تماماً :

ونصل الآن الى سؤال هام يتعلق بمعنى اللغة العادية وخصائصها • وهنا يجد المرء نفسه ، وهو يقرأ مؤلفات فلاسفة اكسفورد ، أمام تعبيرات متعددة من قبيل « التعبير العادى » ، « الاستعمال العادى » « الألفاظ العادية » « اللغة العادية » دون أن يعثر على تحديد دقيق لما يقصدونه بعبارة « اللغة العادية » ، حتى فى مقال « رايلى » الذى جعل عنوانه هذه العبارة نفسها لا نكاد نضع أيدينا على المعنى الدقيق لها • ففى هذا المقال يميز « رايلى » (٥٣) بين :

Weitz, « Oxford Philosophy » .

(٥٢)

Ryle, G., «Ordinary Language» Philosophical Review (٥٣)

(1953) p. 167 ff.

١ - الاستعمال العادى للتعبير ، حيث يكون المقصود بلفظ «عادى»
هنا الاستعمال المقياسى Standard بوصفه قائما ضد الاستعمال غير
المقياسى للتعبير • و

٢ - استعمال اللغة العادية ، حيث يكون المقصود بلفظ «عادى»
هنا التعبير المشترك الذى يقال فى مقابل التعبير الاصطلاحى أو غير
المشترك • و

٣ - العرف اللغوى Usage وهو الاستعمال الشائع أو
العادة اللغوية •

ويبدو أن «رايل» لم يكن يركز اهتمامه على تحديد معنى ما يسمونه
باللغة العادية بل على تحديد الاستعمال المقياسى للتعبيرات بهدف وضع
تقدير منطقى للطريقة التى نستعمل بها التعبيرات المشتركة فى نموذجها
المقياسى • ولكن قد يكون الأقرب الى مفهوم «رايل» أن تكون اللغة
العادية هى اللغة المقياسية Standard Language الا اننا لو تساءلنا
عما تكونه هذه اللغة لجرنا ذلك الى الدوران فى حلقة مفرغة •

ويبدو أن عدم تحديد معنى اللغة العادية عن فلاسفة اكسفورد
الكبار قد جعل تلاميذهم والمهتمين باتجاههم يجتهدون فى محاولة تحديد
المقصود بهذه اللغة ، فمال بعضهم الى مطابقتها باللغة الطبيعية التى
يتكلم بها قوم من الأقوام • الا أن هذا التطابق لا يمكن أن يتم بهذه
البساطة ، ذلك لأن اللغة الطبيعية نفسها - كالانجليزية مثلا - تنطوى
على مجموعة من المفردات الاصطلاحية بحيث يصبح من الخطأ أن نقيم
ببساطة ضربا من التعارض بين اللغة الانجليزية ولغة الفيزياء ، مع أننا
أمام لغتين متميزتين لنوع عام بعينه • فما يقال فى الفيزياء قد يقال
فى اللغة الانجليزية ، كما قد يقال فى أى لغة طبيعية أخرى ، ولكن بشئ

من التعقيد ولذلك قيل أن اللغة العادية لا تتطابق واللغة الطبيعية ، بل تتطابق على أفضل الفروض مع الجزء غير الاصطلاحي أو الجزء الدارج من اللغة الطبيعية (٥٤) .

ومن هنا ذهب « تشارلز كاتون » الى أن ما يقصده باللغة العادية هو لغة الحياة اليومية أكثر من أن تكون أى لغة (أو جزء من أى لغة) يتقاسمها فريق من الناس . فاللغة العادية انما تشكل جزءا كبيرا مما يستعمله عالم الطبيعة أو النجار أو أصحاب الحوانيت أو رجال البوليس وذلك فى تعاملهم العادى مع أقرانهم أو زوجاتهم أو أطفالهم . حقيقة أن معظم البالغين يمكنهم استعمال لغة اصطلاحية معينة وفهمها ، أو على الأقل تلك اللغة التى تهتمهم فى وظائفهم أو اهتماماتهم أو هواياتهم الخاصة ، وهذا الجزء الآخر من لغتهم لا يمكن استعماله بسهولة وبشكل طبيعى الا مع أقرانهم فى الوظيفة أو الهواية أو الاهتمام ، عالم الفيزياء مع زميله الفيزيائى ، أو مع من تكون له دراية بعلم الفيزياء ، ورجل الزراعة مع زميله ، أو مع من تكون له معرفة بالزراعة . ولو تغاضينا عن الاختلافات فى العقلية والمزاج وغيرها فاننا نستطيع القول بأن اللغة الاصطلاحية متاحة لأى شخص كاللغة العادية ، وكل ما هنالك من اختلاف هو أن بعض الناس فى تجمع لغوى معين يعرفون اللغة الاصطلاحية ، ولكن لغة الفيزياء أو الزراعة ، بينما عن طريق التعريف يمكن لكل شخص فى تجمع لغوى — باستثناء الأطفال الصغار — أن يعرف اللغة العادية لهذا التجمع . وهذه اللغة الأخيرة التى يؤخذ بها فى الحديث الى أى شخص فى التجمع اللغوى هى المقصودة باللغة العادية (٥٥) .

Bird, G., *Philosophical Tasks*, Hutchinson & Co (٥٤)
London, 1972, p. 118.

Caton, Ch., *Philosophy and Ordinary Language*, (٥٥)
ed. by : Caton, University of Illinois Press, U. S. A.,
1970, Intro. p. VII.

والآن ، اذا كانت اللغة العادية هي اللغة المستعملة في الحياة اليومية ، فهل يمكن لهذه اللغة أن تفي بمطلبات البحث الفلسفي ؟ أم أن الأولى بالفلسفة أن تحذو حذو العلم في اصطناعة لغة اصطلاحية دقيقة .

ان مثل هذه التساؤلات ليست بدون مبرر ، ذلك لأنه يقال عادة أن الألفاظ التي تستخدمها الفلسفة لا تكون لها معاني محددة كتلك التي نجدها في الألفاظ التي يستخدمها العلم ، لأن العلم يحدد بشكل قاطع التطبيق الفعلي لألفاظه . ومن هنا قيل أن على الفيلسوف أن يحدد أيضا بشكل قاطع شروط استعمال ألفاظ من قبيل «الخير» و «المعرفة» و «العلة» . الخ ، لأننا نستخدم هذه الألفاظ استخداما فضفاضاً وغامضاً في حديثنا العادي . وهنا تكون مهمة الفيلسوف تحديد المعنى «الدقيق» و «الخاص» لمثل هذه الألفاظ^(٥٦) .

ويرفض فلاسفة اللغة العادية مثل هذا القول ، ويرون أن هناك فرق بين ألفاظ العلم وألفاظ الفلسفة ، فالألفاظ الفلسفية — وهي التي يعنى بها الفيلسوف ، مثل «يعرف» ، «يظن» ، «سبب» ، «يجب» ، «يبدو» ، «صادق» . الخ — هي ألفاظ نعرف كيف نستعملها بطريقة ذات مغزى في حياتنا اليومية ، فهي ألفاظ عامة ، وليست فنية كتلك التي يخترعها العلم لتكون صالحة لما يكشفه من وقائع^(٥٧) .

ومعنى ذلك أن اللفظ في الفلسفة لابد أن يكون له استعماله العام بين الناس وليس له الاستخدام الخاص الذي ينفرد به مجموعة معينة من الناس . وهذا ما يؤكد «رايل» حين كتب يقول : «ان مفاهيم «العلة» و «الدليل» و «المعرفة» و «الخطأ» و «يجب» و «يمكن» ليست هبات يتلقاها مجموعة خاصة من الناس دون غيرهم ، اذ أننا نستخدم هذه المفاهيم قبل أن نبدأ تطوير نظريات خاصة ، أو اتباع

Charlbesworth, op. cit., p. 177.

(٥٦)

Ibid., pp. 177 - 8.

(٥٧)

نظريات خاصة ، فأننا لا نستطيع تطوير مثل هذه النظريات أو اتباعها ما لم نكن قد استخدمنا بالفعل هذه المفاهيم ، اذ أنها تنتمي الى المبادئ الأولية الخاصة بجميع أنواع الفكر ، بما فى ذلك الفكر المتخصص (٥٨) .

ولذلك كانت مهمة الفيلسوف مختلفة عن مهمة العالم • فالعالم قد يلجأ أحيانا الى وضع استعمالات جديدة للألفاظ ، ويكون غرضه من ذلك تصحيح الأفكار الخاطئة عن اللفظ بأفكار جديدة صحيحة • وهو فى ذلك قد يحتاج الى تعريفات أكثر تحديدا للألفاظ الجارية • الا أن ذلك ليس من عمل الفيلسوف ، فليس من شأنه أن يضيف شيئا الى معلوماتنا ، بل دوره أن يعالج المفاهيم التى يكتسبها فى مسار الخبرة العامة ، فيحررها من الالتباس ، ويضع أمامنا المعانى التى نكون بالفعل على ألفة بها • فيستطيع استخدام مهارته فى تصنيف الطرق التى يتضح بها التركيب المنطقى لهذه الاستعمالات ، وذلك من خلال الصعوبات التى وقع فيها المفكرون (٥٩) .

ويرفض فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد الادعاء الذى يذهب اليه الفلاسفة عادة وهو أن الحجج التى يلجأ فيها الى اللغة العادية تنطوى فى الغالب على لبس وغموض على وجه تكون فيه مثل هذه الحجج موضع شك • وقد حاول فتجنشتاين تفنيد هذا الادعاء عن اللغة العادية ، وأرجع الخطأ الذى يقع فيه الى الاستخدام الخاطئ لها • وجاء خلفاؤه ليرفعوا شعار « اللغة العادية صحيحة تماما » ، وأخذوا يروجون له ويتخذونه منطلقا لهم حتى بدا أقرب الى البديهية • ويعد مقال «مالكوم» عن « مور واللغة العادية » أقدم دفاع عن وجهة نظرهم • والواقع أن هذا المقال لا يصور موقف مور الفلسفى بقدر ما يصور فلاسفة اللغة

Ryle, G., « Ordinary Language » , p. 171. (٥٨)

Burt, In Search of philosophic Understanding, p. 30. (٥٩)

العادية • حيث نرى «مالكولم» يدافع عن اعتقادات الحس المشترك • تلك التى حاول الفلاسفة انكارها أو التشكك فيها • وأقام وجهة نظره على أساس أن انكار الحس المشترك يمكن أن يقوم على وجهين : أما بالاشارة إلى أن اعتقادات الحس المشترك خاطئة تجريبيا ، أو انها متناقضة ذاتيا • وقد دلل مالكولم على خطأ هذين الوجهين مؤكدا صحة المسلمة القائلة بأن اللغة العادية صحيحة تماما (٦٠) •

والمواقع أن موقف «مالكولم» هنا لا يختلف كثيرا عن موقف معظم فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد • اذ يبدو موقفهم وكأنه رجوع الى نظرية مور عن «الحس المشترك» ، لأنهم يتحدثون عن اللغة العادية بطريقة شبيهة بحديث مور عن الحس المشترك ، فالمحك النهائى لمغزى التعبير هو ببساطة الاشارة الى ما نقوله ونفكر فيه فى واقع الأمر (٦١) •

وعلى كل حال فان شعارهم «أن اللغة العادية صحيحة تماما» هى — كأي شعار — يمكن أن يساء فهمه • ولكننا يجب أن نفهمه على النحو التالى : أن الاستعمال العادى للتعبيرات اللغوية هو الوسيلة الوحيدة للكشف عن استعمالها الصحيح • وذلك لأن المعنى الحقيقى لأى لفظ أو عبارة فلسفية ذات مغزى انما يتم الكشف عنه بالنظر الى الطرق التى نستعمل بها هذا اللفظ أو هذه العبارة استعمالا مألوفاً فى حديثنا عن أى موقف نستخدم فيه هذا اللفظ أو تلك العبارة بشكل طبيعى • فليس ثمة تمييز دقيق بين المعنى والاستعمال ، ولو افترضنا فى تفلسفنا أى تمييز بينهما لكنا واقعين فى الخطأ لا محالة • فمن الصلف العقلى والانحراف عن الطريق الصحيح أن نتوهم أن فى امكاننا الكشف عن

Malcolm, N., Moore and ordinary of language, (٦٠.)
reprinted in ordinary Language , edited by chappell, pp. 5 ff.,
Bird, Philosophical Tasxts, p. 121 ff.

Charlesworth, op. Cit., p. 179 .

التعريف الأصيل لهذا المفهوم الأساسي أو ذاك ليكون تعريفاً أسمى من شبكه المعاني التي يتم الكشف عنها خلال الطرق التي تستعمل فيها هذا المفهوم^(٦٢) .

ويمكن أن يصبح هذا التفسير للبديهية أكثر وضوحاً إذا لاحظنا كيف يرد فيلسوف اللغة العادية على الاعتراضات التي يوجهها اليه الفلاسفة الآخرون^(٦٣) .

فقد يسألون : « كيف يمكن تبرير فكرة أن اللغة العادية صحيحة ؟ »

فيكون الرد : « لنفحص الطريقة التي نستعمل بها كلمة « تبرير » في مختلف الظروف وحينما نفعل ذلك ، سنرى كيف يتم استعمالها استعمالاً ملائماً ، ولا يكون هناك محل لنوع للتبرير الذي تطلبونه » .
وسيكون الاحتجاج : « ألا نحتاج عادة لأن نصحح الطرق المألوفة في الكلام عن طريق خبرتنا بالأشياء التي نتكلم عنها ؟ » .

ويكون الجواب : « ولكن لننظر إلى الطريقة التي تستعمل بها كلمة « خبرة » ، وإذا فعلنا ذلك سنرى كيف تنحل أية مشكلة تتضمن خبرة ، ولا يكون اللجوء إلى أي شيء خارج اللغة يمكن أن يحقق شيئاً » .
وهنا قد يعترض فيلسوف داهية : « ولكن الواقع هو بالتأكيد المرجع النهائي ، وليست الألفاظ التي تقال عنه » . ألسنت مسئولا عن جعل أقوالنا متفقة مع الواقع ؟ » .

وستكون الإجابة « حسناً ، كيف يتم استعمال كلمة « الواقع » ، وذلك حين ننحى جانبا التأملات الفلسفية ، ونلاحظ الطريقة التي تحقق بها وظيفتها في الحديث العادي ؟ هل تظن أنك تستطيع وأنت جالس على

Ibid., p. 179.

(٦٢)

Burt, op. cit. pp. 29 - 30.

(٦٣)

مقعدك في عزلة. أن تخترع معنى لهذه الكلمة يكون كفيلا بتحسين المعنى
الحى والمثمر الذى يكون له بالفعل ؟ » •

ان مثل هذا الرد من بجانب فيلسوف اللغة العادية على معترضيه يدلنا
على أن الكلمة لا تأخذ معناها الا من خلال استعمالها في اللغة العادية ،
ولا يمكن لأحد أن يخترع معنى يخالف المعنى الذى نكون على ألفه به •
ولهذا عدما بعض فلاسفتها « الفصيل » أو « الحكيم » الفلسفى ،
هى الكلمة الأخيرة الى تكفل حسم المجادلات الفلسفية (٦٤) •

حقيقة أن اللغة العادية قد خضعت لبعض التطورات بحيث لم تعد ،
كما كان الحال عند « مالكولم » ، « الفصيل أو الحكيم » لم تعد قاضيا في
المنازعات الفلسفية ، بل أصبح مجرد « شاهد » ، فهي ليست — على حد
تعبير « أوستن » الكلمة الأخيرة ، بل الكلمة الأولى (٦٥) • فضلا عن أن
اللاجوء الى اللغة العادية قد أصبح مختلفا الى حد ما ذلك لأن دعائها من
فلاسفة اكسفورد كانوا في البداية يركزون أساسا على تصحيح
الالتباسات الدقيقة التى وقع فيها المفكرون والتى أدت الى فشلهم •
فكان سبيل هذا التصحيح هو اللجوء الى اللغة العادية ، ولذلك كان
اللاجوء الى اللغة العادية هو فى واقع الأمر لجوء الى الحس المشترك
كما وضعه مور • الا أن الأمر قد تطور بعد ذلك الى نظرية فلسفية عامة ،
حيث أصبحت اللغة العادية (والحس المشترك بالمثل) موضوعا
للفحص الفلسفى (٦٦) •

الا أن هذا التطور لم يعطل مسلمتهم الأساسية القائلة بصحة اللغة
العادية ، وبقدرتها على الوفاء بمتطلبات التفكير الفلسفى الدقيق ، على
وجه لا نجد معه حاجة بنا الى أن يلجأ الى شئ آخر للحكم عليها • وهذا
ما يؤكد « أوستن » حين ذهب الى أن الفيلسوف لا يمكنه الادعاء

Bird, op. cit., p. 121.

(٦٤)

Ibid., p. 128.

(٦٥)

Ibid p. 128, Burt, p. 37.

(٦٦)

باصلاح اللغة العادية ، اذ هي تبدى لنا مصادر أكثر غنى ، وتقوم على أسس أكثر متانة من أى شىء يمكن أن يفعله الفيلسوف ، وذلك « أن مخزوننا العام من الكلمات كفيل بأن يجسد لنا جميع التميزات التى يجد الناس أنها جديرة بأن تقام ، كما يجسد الروابط أن تستحق أن توضع ، وهذه بالتأكيد أكثر تعددا وصحة •• ومرونة •• مما تفكر فيه أو أفكر فيه ، ونحن جالسين فوق مقاعدنا ساعة الأصيل » (٦٧) •

ويؤكد « هامشاير » قوة اللغة العادية وخطورتها حين قال « اننا لا نستطيع أن نتخطى اللغة التى نستعملها الى شىء خارجها لنحكم عليها بشىء أسمى منها ، ويكون لها الأفضلية عليها » (٦٨) •

ويرجع السبب فى ذلك الى أن الشخص الذى يستخدم الالفاظ لا يستطيع بصفته الشخصية أن يتحكم فى معانيها ، اذ أن هذه المعانى قد تحددت عن طريق « صورة الحياة » ، تلك الصورة التى يتقاسمها مع غيره من أعضاء مجتمعه الذى يستعمل نفس اللغة • فالدور الرئيسى للغة هو أن تكون وسيطا فى الاتصال بين شخص وآخر ، فلو شاء شخص أن يستخدم لفظا مكان آخر لانعدم الاتصال • بل انه لا يستطيع أن يفعل ذلك لأن تفكيره الخاص مرتبط بهذه الالفاظ بمعانيها المتداولة • فالفكر يقع بلا شك داخل الاطار اللغوى ، الذى هو بدوره اطار اجتماعى • فحينما نستخدم كلمة متاحة فى ظروف معينة ، انما نفترض « القاعدة » اللغوية التى تحكم الاستخدام العادى لهذه الكلمة • ولا مهرب لنا من ذلك • فحديثنا بلغة معينة أشبه ما يكون بممارسة لعبة معينة ، فإذا اختار شخص أن يلعب لعبة معينة ، كان عليه أن يتبع القواعد التى تجعل منها هذه اللعبة بعينها (٦٩) •

Austin, J. L., A Plea for excuses, reprinted in (٦٧)
ordinary language, edited by : Chappell, p. 46.

Burt p. 32.

(٦٨) ضص مقتبس من كتاب

Ibid. p. 32.

(٦٩)

اللغة العادية ومنطق الاستعمال :

على الرغم مما أبداه بعض فلاسفة اللغة العادية في أكسفورد من انتقادات على المنطق التقليدي ومنطق « برتراند رسل » ، فإن من الخطأ الاعتقاد بأنهم قد أنكروا المنطق أو رفضوه ، بل على العكس من ذلك تماما ظلوا يستخدمون مصطلحاته الفنية ، وغالبا ما كانوا يقيمون تصنيفاتهم الخاصة على أساسه ، إلا أنهم توقفوا عن الاعتقاد بأن في إمكان الجهاز الفني للمنطق أن يقدم صورة كاملة للاستعمالات اللغوية العادية ، فوضعوا تصنيفات جديدة وكشفوا عن ظواهر جديدة مثل المنطوقات الانجازية التي قال بها « أوستن » (وستشير إليها بعد قليل) ومجال أفعال الكلام ، وذلك لتعيين تلك الجوانب الأكثر عملية للغة (٧٠) . كما قاموا بتوضيح منطق الاستعمالات الخاصة بالالفاظ ، وصياغة القواعد الشائعة عن طريق الوصف الدقيق لهذا الاستعمال أو ذاك تحت هذه الظروف أو تلك . فما مفهوم المنطق هنا ؟ وما مفهوم القواعد ؟ وكيف يختلف مفهوم المنطق عندهم عما كان عليه في الماضي ؟

إن خير من قدم لنا اجابة عن مثل هذه الأسئلة هو « بيرت » في كتابه « في البحث عن الفهم الفلسفي » ، فلنقف عند هذا الكتاب لنتعرف على الاجابة عن هذه الاسئلة وما إليها .

إن المنطق التقليدي — كما هو معروف — يعني بنوعين من الجمل : تلك التي تقدم لنا تقريرات عن واقعة معينة أو وقائع معينة ، وتلك التي تقرر قواعد يرتبط بمقتضاها قولان وأكثر على هيئة استدلال صحيح كما هو معروف في المنطق الارسطي . وكان « فتيجنشتاين » قد سلم بذلك في « رسالته » ، وإن كان قد أعطاه تفسيراً جديداً ، إلا أنه جاء في كتاباته المتأخرة ليتبنى موقفاً ضد هذا الموقف الذي اتخذته في

Bird, op. cit., pp. 119 - 20 .

(٧٠)

كتابه المتقدم ، فذهب الى ان هناك أنواعا لا تحصى من البجمل ، يرتبط بعضها ببعض الآخر بطرق كثيرة ، ولكل نوع من أنواع الربط منطقته الخاص به ، وما دامت هذه الاستعمالات اللغوية متعددة ويصعب حصرها ، كان من المستحيل اقامة نظرية كاملة للمنطق . ولما كان الأمر كذلك ، كان الشيء الذى تبقت له أهميته الخاصة ليس هو توضيح مجموعة القواعد — تلك التى يكون كثير منها غامضا ، ومجال تطبيقها غير يقينى — بل تطوير مهارة فى الادراك السريع أيا كان الملمح المنطقي المطلوب اذا شئنا أن نتجنب الغموض . وكان يأمل « فتجنشتاين » أن يضع مهارة أو فنا يمكن أن يستخدمه الآخرون لتوقع الاخطاء الفلسفية وتصحيحها (٧١) .

الا أن هذه المهارة لم يستطع اتقانها سوى قلة قليلة من فلاسفة اكسفورد ، ولم يكن لديهم الاستعداد لرفض امكانية قيام نظرية منطقية منظمة . لذلك راحوا يطورون فكرة عن المنطق جديدة وجديرة بالنظر ، وهى نظرية بنية اللغة العادية ، وكانوا يهدفون من ورائها الكشف عن الشروط الاساسية لتجنب الالتباس ، والاستعمال الصحيح أيا كانت الألفاظ المستخدمة . ومع أنهم اتفقوا مع « فتجنشتاين » على وجود أنواع عديدة من الاستعمالات الا أنهم لم يجدوا سببا يدعو الى عدم تشابهها أو تطابقها . ولذلك راحوا يصنفونها أنواعا ، لكل نوع صفاته المميزة ، وكان من نتائج ذلك عدد من « أنماط » العبارات المعروفة بوجه عام مثل عبارات الاستقهام والتعجب والأمر والعبارات القيمية . . الخ ، وحاولوا الكشف عن القواعد التى تحكم استعمال هذه العبارة أو تلك تحت هذا الطرف المعين أو ذاك . ولنقدم لذلك مثالا بسيطا لا ينطوى على مفاهيم فلسفية ، ولكنه يقدم شرحا بسيطا لمنطق استعمال العبارات (٧٢) .

Burt, op. cit., pp. 33 - 4.

(٧١)

Ibid., p. 34.

(٧٢)

هناك مجموعتان من القواعد ، احدهما تصف منطق العبارة « من فضلك افتح الباب » والأخرى تصف منطق العبارة « ضع هذه الاطباق بعيدا » ، وذلك فى ظروف استعمالها الطبيعي .

(أ-) س (المكلم) يلتبس من ص (المستمع) أن يفتح الباب :

١ — لا بد أن يكون هناك باب معين فى متناول اليد ذلك الذى يكون متحددا بشيء ما فى سياق الكلام .

٢ — لا يجب أن يكون الباب مفتوحا فى الوقت الحالى .

٣ — لا بد أن يكون فى امكان ص أن يفتح الباب .

٤ — يجب أن يكون لدى س الرغبة فى أن يكون الباب مفتوحا .

(ب) س يطلب من ص أن يعد الاطباق :

١ — لا بد أن تكون هناك بعض الاطباق فى متناول اليد ، تلك التى تكون متحددة بشيء ما فى سياق الكلام .

٢ — لا يجب أن تكون هذه الاطباق موضوعة بعيدا فى الوقت

الحالى .

٣ — لا بد أن يكون فى امكان ص أن ييعدھا .

٤ — يجب على ص أن ييعدھا وفقا لرغبة س .

٥ — لا بد أن يكون س فى موضع السلطة بالنسبة لـ ص .

نلاحظ هنا أن القاعدتين ٣ و ٤ فى كلا العبارتين متطابقتان تقريبا فيما عدا اختلاف الموضوعات المشار إليها . فالقاعدة ٤ واحدة فى كلا العبارتين ، فعلى الرغم من أن العبارة الأولى تنتمى الى نمط يسمى « الرجاء » وتنتمى الثانية الى نمط يسمى « الأمر » أى أن الأولى التماس والثانية أمر ، فان هناك شيئا مشتركا بينهما يجعل من الممكن ارتباطهما معا فى نمط عام يمكن أن نسميه بالعبارات « المباشرة »

directive أما القاعدة ٣ فتبدو واحدة في العبارتين (فيما عدا الموضوعات المشار إليها) • ولهذه القاعدة مجال أوسع من القاعدة ٤ التي عممتها أما القاعدة ٥ في التحليل المنطقي للعبارة «ضع هذه الأطباق بعيدا» فان وظيفتها هي الدلالة على أن العبارة تستلزم موقفا يبدو فيه «الأمر هو الأساس» • وهكذا فان هذه الجوانب المتشابهة في القاعدتين ٣ و ٤ والملاحح المتميزة في القاعدة ٥ تكشف إحدى وظائف مجموعته قواعد الاستعمال ، أعني أنها تشير إلى النمط الذي تقع تحته العبارة التي نصف منطقتها (٧٣) •

وقبل أن نشير إلى القاعدتين ١ و ٢ في التحليل المنطقي للعبارتين السابقتين ، يحسن أن نذكر السبب الذي لم يعد البحث عن المصياغة الصحيحة لهذه القواعد داخلا في عمل المنطق • وهنا نجد أن فيلسوف اللغة العادية في تحقيقه لمثل هذا التحليل يكون مسترشدا بالمبادئ المنطقية لمفهومي اللزوم وعدم التناقض • الا أنه في مقابل افتراض أن مثل هذه المبادئ مطلقة — كما هو الحال ونظريات المنطق التقليدي — يرى أنها نسبية تتعلق بالموقف الذي نستخدم فيه عبارة متاحة •

وعلى ضوء ذلك ننظر في القاعدتين ١ و ٢ • وهنا نلاحظ أن وظيفة كل منهما مختلفة عن وظائف القواعد التي أشرنا إليها من قبل • فبالرغم من أن لهاتين القاعدتين عبارات مشتركة الا أن وظيفتهما هي التركيز على الملاحح الفريدة للموقف الذي يستعمل فيل كل عبارة منهما • فالعبارتان «من فضلك افتح الباب» و «ضع هذه الأطباق بعيدا» لا تقومان بدورهما في التواصل بشكل ملائم الا حينما يتم تقديم الوقائع الجزئية الموصوفة في هاتين القاعدتين • فلو تأملنا العلاقة بين العبارة «من فضلك افتح الباب» والقاعدتين ١ و ٢ اللتين تنطويان تحتها للاحظنا أن الرجاء لا يستلزم هاتين القاعدتين بشكل مطلق ، اذ ليس هناك

تناقض صوري بين أن أسأل أحدا أن يفتح الباب والقول بأن ليس هناك باب في متناول اليد ، أو أن الباب مفتوح بالفعل • إلا أن الرجاء في استعماله الطبيعي يستلزم هاتين القاعدتين إذ يكون هناك نوع من التناقض إذا قيل الرجاء ولم يتحقق القول على الوقائع التي يصفها أي يمتنع التواصل في هذه الحالة ، ويتحير المستمع في تفسير العبارة المنطوقة • وعادة ما تستخدم عبارة « الإلغاء الذاتي » لوصف هذا التناقض النسبي بين « من فضلك افتح الباب » و « الباب الوحيد الذي هو في متناول اليد مفتوح بالفعل » وينكر القول الأخير الحالة المطالبة بحيث يصبح القول الأول مفهوما (٧٤) •

ان الاختلاف بين التناقض الصوري والتناقض الواقعي أمر أساسي عند فلاسفة اللغة العادية في اكسفورد • فلو قلت « هذا الشخص أم ثلاثة أطفال ولكن » ليست امرأة « قولان يناقض أحدهما الآخر بشكل مطلق ، إذ لا نستطيع أن نتصور أية حالة يمكن فيها أن يرتبطا معا بشكل معقول • إلا أن هناك بعض الظروف الاستثنائية — كذلك الحالة السابقة الخاصة بالرجاء — يمكن فيها تخيل هذا الربط بحيث يبدو مقبولا ، إذ يمكن أن يكون الباب خلف الشخص الذي يطلب فتحه ، وفي اللحظة التي نظر فيها إليه قام شخص بفتحه بسرعة • ففي مثل هذه الحالة يختفي الغموض ويتم الربط حينما يوصف الظرف الاستثنائي (٧٥) •

هذا هو المقصود بتوضيح منطق الاستعمال وهو موضوع ينسدرج تحت مجال المنطق ، لأنه يستخدم بشكل منظم مبادئ المنطق التقليدي إلى القواعد في الظروف المتنوعة التي يتم فيها استخدام هذه القواعد استخداما عاديا ، ويصبح معناها في التفكير الصوري الخالص حالة خاصة داخل هذا المجال الواسع — وهو الحالة التي توجد حين لا نضع

Ibid., p. 36 :

(٧٤)

Ibid., p. 36.

(٧٥)

فى الاعتبار الاختلافات الكائنة من مجموعة من الظروف ومجموعة
أخرى •

وثمة نقطة يجدر الإشارة إليها ، وهى أن فلسفة اللغة العادية قد
خضعت لبعض التطورات التى يمكن أن نتناولها من عدة وجوه ، ولكننا
نكتفى هنا بمجال المنطق • وقد سبق أن أشرنا الى أن نظرية فلاسفة
اكسفورد الى اللغة العادية قد تطورت الى أن أصبحت نظرية فلسفية
عامة • ويمكننا الآن أن نتبين ذلك من خلال موقفهم من المنطق بالصورة
التي ذكرناها •

أن النقطة الأساسية فى فهمنا لهذا التطور هى أنهم يرون أنه هناك
أنماط مرتبة ترتيباً هرمياً بعضها محدد تماماً وبعضها عام تضم كل منها
عدة أنماط محددة • وهذا يعنى أن القواعد التى يمكن صياغتها تكون
أيضاً ذات ترتيب هرمى ينطبق بعضها على هذه العبارة أو تلك فى معناها
المحدد تماماً ، وينطبق بعضها الآخر على نمط محدود من العبارات كذلك
التي أشرنا إليها فى حديثنا عن الرجاء والأمر ، ويبقى بعضها الثالث
لينطبق على نمط أكثر شمولاً مثل العبارات « المباشرة » • ولو سلمنا
بالعلاقات الكائنة بين هذه الأنماط الثلاثة ، كما قدمت لنا القواعد
سوى شروط الوضوح التى تصدق فى حالات معينة مثل الرجاء والأمر •
الا أن المطلب الرئيسى هنا هو البحث عن الشروط العامة للاستعمال
الواضح • وقد أدى مثل هذا المطلب الى اتصال مثير بعمل الفلاسفة
السابقين • وظهرت امكانية إعادة بناء جميع فروع الفلسفة حتى تتخذ
صورة تتلائم ومنطلقات اللغة العادية • وتبعاً لذلك فلا يجب أن تبدو
الأخلاق ونظرية المعرفة وفلسفة القانون — مثلاً — فروعاً يختلف
بعضها عن البعض الآخر ، على أساس أن كلا منها يعالج عبارات
تنتمى الى نمط معين ، بل يجب أن نكشف قواعد تنطبق على جميع أنواع
العبارات دون استثناء ، كما نقدم معنى بكل المفهوم التقليدى للمقولات

الكلية • ولذلك كان مطلب إعادة بناء الفلسفة أمراً أساسياً بالنسبة لهذا الاتجاه (٧٦) •

وقد كانت الخطوة الحاسمة فى هذا قد تمت فى الخمسينات من هذا القرن ، وذلك من خلال أبحاث هامة لم تتناول جميع فروع الفلسفة فحسب ، بل قامت بتحليل بنية اللغة العادية برمتها • وكانت ترمى الى اكتشاف القواعد التى يمكن تطبيقها بشكل كلى ، وهى تلك القواعد التى يجب مراعاتها فى أى استعمال لأى تعبير لغوى تحت أى ظرف من الظروف ، اذا كان لهذا التعبير أن يقوم بعملية التواصل بشكل واضح • وأهم هذه الابحاث كتاب « تولان » « استعمالات الحجج » The Uses of Arguments (١٩٥٨) وكان الهدف الى إعادة بناء النظرية المنطقية ، أو على الأقل الجزء الأكبر منها المتعلق ببنية استدلال النتيجة من مجموعة من المقدمات • وكتاب « هامشاير » « الفكر والفعل » Thought and action (١٩٥٩) وكان يهدف الى وضع الشروط التى يتطلبها أى استعمال للغة العادية • وقد وضع ذلك بشكل مختصر بوضعه مقدمة لدراسية المقولات اللغوية للأخلاق • ثم كتاب « ستراوسون » « الجزئيات : مقال فى الميتافيزيقا الوصفية » Individuals, on Essay in discriptive Metaphysics (١٩٥٩) وكان يهدف أيضاً مثل « هامشاير » الى وضع الشروط العامة التى يتطلبها أى استعمال للغة العادية ، ولكنه قدم ذلك بوصفه جزءاً من البحث عن نظرية ميتافيزيقية تتعلق بطبيعة الكائنات الجزئية كما تدخل فى مجال الكلام •

الا أن « أوستن » كان يحق هو رائد هذا الاتجاه ، فهو لم يكن يهدف للوصول الى الفروق الدقيقة التى يتم الكشف عنها فى الاستعمالات العادية للألفاظ ذات المعنى والضوء الذى يمكن أن تلقيه على المشكلات

الفلسفية ، بل كان يهدف أيضا الى تنظيم الدلالات تنظيما جديدا ومفيدا .
فكان أشبه ما يكون بمن قام بمسح فلسفى للغة لكى يرسم خريطة تنتظم
عليها الاستعمالات الهامة التى نعرفها بالفعل ، وكيف يمكن ان تتحدد
عليها مواضع الاستعمالات الأخرى التى نحتاج اليها . ويبدو أن معظم
أعماله كانت ترمى الى الاستعمالات « الانجازية » . وكان من نتيجة
ذلك ظهور مجالات واسعة من الفلسفة الخلقية والقانونية بمنظور جديد
مثمر (٧٧) .

ويترتب على موقف فلاسفة اللغة العادية عن المنطق تعريف خاص
للمعنى ، وهو تعريف يتفق عليه هؤلاء الفلاسفة . ويتحدد هذا التعريف فى
حدود الاستعمال اللغوى . وقد أتت نظريتهم عن « المعنى » من
« فتجنشتاين » ، الا أنها قد تطورت على يدهم حتى أصبحت من بين
نظرياتهم الخاصة . فقد قال « فتجنشتاين » بنظرية سلوكية
behavioristic للمعنى ، بحيث يصبح المعنى منظويا فى استعمال
الكلمات بطريقة معينة . ومع فلاسفة اكسفورد أصبح تعريف المعنى
فى حدود الاستعمال قاعدة منهجية عملية . وعلى ذلك فالسؤال عن
الطريقة التى نستخدم بها س أوفى فى أى السياقات نستخدم س
بطريقة ذات مغزى ، انما هى حيلة أو أسلوب idiom — على حد
تعبير « رايلى » — يوجه انتباهنا أولا الى الواقعة التى تعنيها الالفاظ
بطرق مختلفة وثانيا الى أن معنى أى لفظ هو على الدوام مرتبط بالسياق
الذى نستخدم منه اللفظ . هذا المبدأ المنهجى يلعب دورا رئيسيا فى
التحليل الذى مارسه فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد (٧٨) .

وقد كانت هناك وجهة نظر تقول أن معنى أى لفظ انما يتحدد
بما يسميه أو يصفه هذا اللفظ ، أى أن المعنى يتحدد فى حدود علاقة

Ibid., p. 38.

(٧٧)

Charlesworth, Philosophy and Linguistic
Analysis, p. 170.

(٧٨)

الاسم — الشيء • فسؤالنا عن معنى اللفظ هو سؤالنا عن الموضوع المسمى أو الموصوف باللفظ • وهى نظرية أطلق عليها « رايل » اسم « نظرية (فيدو) — فيدو للمعنى » • يقول رايل : أن تسأل ماذا يعنى التعبير ه هو نفس سؤالنا : لأى شىء تقوم ه فى العلاقة القائمة بين « ميدو » (اللفظ) وفيدو (الشخص) • فمعزى أى تعبير هو الشىء أو العملية أو الشخص أو الكائن الذى يكون التعبير اسم علم بالنسبة له (٧٩) •

الا أن فلاسفة اكسفورد يرون اننا فى مقابل افتراضنا أن للتعبيرات مجرد وظيفة واحدة « يجب أن نقر بأن هناك عددا من الوظائف اللغوية المتميزة » تلك التى لا يكون الوصف الا مجرد احداها ، وان لم يكن أهما • فضلا عن ذلك فاننا فى مقابل افتراض أن للتعبيرات معنى محددا أو مطلقا مستقلا عن المتكلم والسياق ، يجب أن نقر بأن التعبيرات لا يكون لها معنى الا فى سياق معين • فلا ينبغى النظر الى « الموضوع » الذى يشير اليه التعبير ، بل ننظر الى « المناسبة » الذى تعطى لاستخدامه مغزاه • ولذلك يقول « نوويل سميث » : اننا فى مقابل السؤال عما تعنيه الكلمة س ، يجب أن نسأل سؤالين : « لأى وظيفة يتم استخدام الكلمة س ؟ » و « تحت أى الشروط يكون من الملائم استخدام هذه الكلمة لهذه الوظيفة (٨٠) •

وتقودنا هذه النظرية الى مقولة هامة من مقولات فلاسفة اكسفورد ، وهى تلك التى أطلق عليها « اوستن » اسم « المنطوقات الانجازية » performatory utterances ففى مقالة الهام « العقول الأخرى » (٨١) يناقش اوستن جوانب معينة لمنطق التعبيرات « كيف

Ibid., p. 171.

(٧٩)

Ibid., p. 172.

(٨٠)

Austin, J. L., « Other Minds », Logic and Language, (٨١)

edited by : A. G. N. Flew, Second Series, Basil Blackwell, 1959

(pp. 123 - 158) .

تعرف » ، « كيف تعرف أن الأمر كذلك حقيقة » « أنا أعرف » بوصفها تعبيرات تتعلق بمشكلة معرفتنا بالعقول الأخرى .

ان من بين ما أوضحه « أوستن » أننا حين نسأل عن واقعة تجريبية السؤال « كيف عرفت » أن الامر على هذه الصورة ؟ فإننا نستدل على أننا على يقين أنك تعرف ، أو على أى حال أننا نعتقد أنك تعرف هذا الأمر . وعلى سبيل المثال لو قلت « هناك سحور » أو « يوجد سحور » (*) لكان السؤال « كيف عرفت أنه سحور » فقد تجيب من From سلوكه « أو » من رأسه الحمراء « أو » عن طريق سلوكه « أو » عن طريق رأسه الحمراء . أو قد تجيب بطريقة أكثر تحديدا : « بسبب because of رأسه الحمراء » أو « لأن because رأسه حمراء » . ويرى « أوستن » أن هناك اختلافا منطقيا هائلا بين « من » أو « عن طريق » تنطوى على لبس كبير ، بعكس الاجابة البادئة بكلمة « لان » (أو بسبب) التى هي محددة بشكل دقيق . فحينما أقول أنا أعرف أنه سحور « لان » رأسه حمراء ، فإن ذلك يستلزم أن كل ما لاحظته أو كل ما احتجت أن لاحظته عن أنه سحور هو أن رأسه حمراء ، وهذا يستلزم أن ليس هناك طائرا انجليزى صغير له رأس حمراء سوى السحور (٨٢) .

ولكن ما يهمنا فى مقال « أوستن » هو ملاحظاته على منطق العبارة « أنا أعرف » فقد ذهب الى أنك تقول لغوا وتخل بقواعد التركيب المنطقى للعبارة « أنا أعرف » لو قلت « أنا أعرف » (أنه سحور) ولكنى قد أكون مخطئا » اذ « أنا أعرف » هي من قبيل « وأنا أعد » فانك لا تقول شيئا يحمل معنى لو قلت « أنا أعد أنى سأكون » (كذلك) ولكنى قد أفسل » ، أو كما يقول « أوستن » : « لو كنت تعنى أنك قد تكون مخطئا فلا ينبغي القول أنك تعرف تماما ، كما لا يكون لك حق الوعد

(*) طائر انجليزى صغير يمتاز برأسه الحمراء .

Austin, Other minds, p. p. 130 ff.

(٨٢)

لو كنت تعي أنك قد لا تفى بوعدك^(٨٣) • ولذلك يقرر « أوستن »
بوضوح : « اذا كنت أعرف فلا يمكن أن أكون مخطئا »^(٨٤) •

وفضلا عن ذلك ، فاني حينما أقول « أنا أعرف » أو « أنا أعد »
فاني لا أصف أى شيء بل « أفعل » شيئا • فلو قلت « أنا أعد » فاني
لا أقول « أنا أعد » أن أقول « أنا أعد » ، اذ اننى عندما اعطى وعدا
للآخرين ، ألزم نفسي وأخاطر بسمعتي • فقولى « أنا أعرف » ،
« وأنا أعد » لابد أن يقودنى الى « الفعل » • فمثل هذه الأقوال
هى كإى أقوال من قبيل « أنا أعمل فى حفلات الزواج » ليست أوصافا
أو تقارير ، بل هى أفعال actions^(٨٥) • ولهذا أطلق « أوستن »
على هذه الأقوال وأمثالها اسم « المنطوقات الانجازية » وعلى ذلك
يصبح من الخطأ المنطقي أن نفهم مثل هذه الأقوال على أنها عبارات
صادقة أو كاذبة أو أوصافا أو تقارير من أى نوع كما قد يتبادر الى
الذهن فى حالة « أنا أعرف » فنعتقد أنها تقرير على مستوى معرفي ،
اذ ليست مجرد أقوال ، بل أفعال •

ان مقال « أوستن » كغيره من أعمال فلاسفة اللغة العادية • فى
اكسفورد مثل مناقشة « رايل » لـ « أن تعرف كيف وأن تعرف أن » ،
يمثل ركنا أساسيا فى الفلسفة المعاصرة • فهؤلاء الفلاسفة قد أحدثوا
تحولا أساسيا فى المشكلة التقليدية الخاصة بطبيعة المعرفة ، فمن أفلاطون
الى رسل ، ومزورا بديكارث ، كان المبحث الرئيسى لنظرية المعرفة قد وضع
بوصفه موضوعا ساميا لصياغة مثال للمعرفة الحقيقية أو الصادقة ،
يتمتع بالوضوح الذاتى وعدم امكان الشك وعدم القابلية للتصحيح •

وعلى أساس هذا المثال يمكن الحكم على جميع ما ندعيه من

Ibid., pp. 142 - 3.

(٨٣)

Ibid., p. 142.

(٨٤)

Ibid., pp. 145 - 6 .

(٨٥)

معرفة • وقد أقيمت كل نظرية من هذه النظريات الكبيرة على أساس 'عادة صياغة المفاهيم العادية للمعرفة والاعتقاد والرأى • وقد تخلص « أوستن » و « رايل » وغيرهما من هذا التفكير ، وقدموا بالطبع الاعتراضات المألوفة عليه ، تلك التى تنصب على مفهوم الوضوح الذاتى وغيره من المفاهيم • ولكن الأهم من هذا هو رفضهم لكل منطق سام • ولذلك راحوا ، فى مقابل استلزامهم لنوع من التعريف المثالى للمعرفة بما ينطوى عليه من إعادة بناء اللغة ، يبحثون عن فهم لما تكونه المعرفة ، وذلك بالبداية بتوضيح عبنى لبعض الحدود الأساسية المرتبطة بمفردات المعرفة التقليدية ، فالمسؤال « ما المعرفة ؟ » يصبح : ما الاستخدام الفعلى للفعل « يعرف » والتعبيرات المرتبطة به مثل « يعتقد » ، « يظن » ، « يخمن » وغيرها ؟ ان « أوستن » فى تفرقة بين «أنا أعرف» و « هو يعرف » و «أنت تعرف » و « هم يعرفون » ووصف « رايل » للاختلافات المنطقية بين «أنا أعرف » و «أنا أعتقد » من ناحية وبين «أنا أعرف أن » و «أنا أعرف كيف » من ناحية أخرى ، كل هذا يوضح هذا المنطق للنظرية المعرفة على أنه يمكن أن يجيب لنا عن أسئلتنا التقليدية ، وفى نفس الوقت يبطل كل المفاهيم الخاطئة التى تواترت إلينا فى الماضى (٨٦) •

تعليق ومناقشة :

بعد هذا العرض لأهم الخطوط الرئيسية لفلسفة اللغة العادية فى اكسفورد نقف الآن قليلا لبدء بعض الملاحظات العامة على هذا الاتجاه • والتعليق على موقف المفسرين والناقدين له •

لقد نالت فلسفة اللغة العادية من الإعجاب والتحمس ما لم ينله سوى قلة من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، ولكن أصابه من النقد والهدم ما لم يصيب به أى اتجاه آخر • فهو يعد الآن « الاتجاه الفلسفى الرسمى »

ففي العالم الانجلوسكسوني ، له فرسانه ومحاربيه الذين يدافعون عنه بكل ما أوتوا من بلاغة ومنطق ، ولديهم في ذلك مجلاتهم المتخصصة التي تفرد صفحاتها الطوال ليد اتجاهات العصر . الا أن ذلك لم يقيه من سهام المعارضين ، وهي كثيرة ومتنوعة ، تجيء من مختلف الاتجاهات حتى من ذوي القربى وأبناء العمومة من الفلاسفة التحليليين أنفسهم . فما هو ذا « برتراند رسل » — أحد رواد الحركة التحليلية — يشن حملته عليه ، واصفاً فلاسفته بالعقم والتفاهة وعدم التعبير عن الاتجاه الصحيح للفلسفة وأهدافها ، لأنه لو صح هذا الاتجاه « لكانت الفلسفة — على أفضل وجوهها — مجرد مساعدة زهيدة لواضعي قواميس اللغة ، ولكانت — على أسوأ وجوهها — مجرد تسلية قوم كسالى يجلسون حول مائدة الشاي » (٨٧) . وها هو ذا أيضاً « آير » — زميلهم في اكسفورد ، وأخذ أقطاب الحركة التحليلية المعاصرة — الذي لا يرى أهمية فيما يجهدون أنفسهم فيه ، ويرى أنه إذا كان ثمة مجال تكون فيه هذه الفلسفة مفيدة فهو مجال فلسفة القانون . ولكن بالطريقة المألوفة في الفلسفة ، فإن دراسة العرف اللغوي العادي ليست لها أهمية كبيرة (٨٨) .

ولم يكن النقد والاعجاب هو كل ما أثر حول هذا الاتجاه ، بل تعدى ذلك الى الاختلاف حول طبيعة المذهب ككل ، والى فكرته الجوهرية عن اللغة العادية نفسها . إذ أن التصور الشائع عن هذا الاتجاه — وهو تصور شارك فيه كل من النقاد والمعجبين — هو أن فلاسفة اللغة العادية في اكسفورد يعالجون اللغة العادية بوصفها ممثلة لكل النشاط الفاسفي وبؤثرته وغايته . وهو أمر ينطوي — فيما يرى « ويتز » على خطأ فاحش . حقيقة أن اللغة العادية قد لعبت دوراً في فلسفة

Russell, B., My Philosophical Development, George Allen & Unwin, London, 1959, 217. (٨٧)

Ayer, A. J. Conversation with « Ayer » Modern British Philosophy edited by : B. Magee, Secker & Warburg, London, 1971 p. 53. (٨٨)

اكسفورد ، الا أنه من الصعب أن نأخذها على أنها الفكرة الأولية والأساسية ، اذ هي لا تلزم أحدا ، ولا تنقذ أحدا ، ولا تقدم لأحد المبدأ النهائي ، وبالتالي فهي ليست بالدكتاتور أو القديس أو البابا (٨٩) .

ولو تتبعنا أهم مؤلفات فلاسفة اللغة العادية في اكسفورد لتبين لنا خطأ هذا التصور الشائع . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى التمييزات التي وصفها « رايل » في مقاله عن « اللغة العادية » بين الاستعمال العادي للتعبيرات ، واستعمال اللغة العادية ، والعرف اللغوي ، حيث كان الهدف الأول للفلسفة عنده هو وصف استعمال الألفاظ لتقديم تقرير منطقي للطريقة التي يستخدم بها كل منا تعبيرات أساسية معينة من قبيل « يعرف » ، « يرى » ، « يظن » . وهذا الجزء هو الذي يحدد كل الدور الذي تلعبه اللغة العادية في النشاط الفلسفي ، حيث تكون وظيفة الفيلسوف توضيح منطق الاستعمال المقياسي لتعبيرات معينة .

ان فكرة « رايل » تتمثل — في اعتقاد « ويتز » في جميع أعمال فلاسفة اكسفورد حيث يكون « الاستعمال » المقياسي أو العادي للتعبيرات المشتركة أو العادية هو موضوع الفحص ، وأن اهتمامهم الرئيسي هو تقديم وصف لهذا الاستعمال . فالطريقة التي نستخدم بها اللغة — وليس اللغة في حد ذاتها — عادية أو غير عادية — هي التي تقرر مشكلاتهم . وهذا ما نجده عند « ستراوسون » في مقالة « في الإشارة » حيث كانت المشكلة هي تقديم تقرير منطقي للاستعمال العادي للتعبيرات العادية البادئة بأداة التعريف « الـ » مبنوعة باسم مفرد . فكان تركيزه في هذا المقال منصبا على الخصائص المنطقية لذلك الاستعمال . ولو صح ذلك لتبيننا اخفاق « رسل » في وصفه للاستعمال العادي . فما هو أولى ليس هو التعبير البادي بـ « الـ » بل استعماله المقياسي . فلم يلجأ « ستراوسون » إلى تعبير عادي ليدحض نظرية « رسل » عن الأوصاف المحددة ، بل أنجا في دحضها إلى التوضيح

المنطقي للاستعمال العادي الذي يتعلق بالتعبير العادي • وهو أمر مختلف تماما • وقد فعل نفس الشيء في مقاله عن « الصادق » حيث كانت مشكلته هي : ما منطق الاستعمالات المقياسية لما هو « صادق » • ولما كان لفظ « صادق » لفظا عاديا ، فلا دخل هنا للغة العادية ، بل هدفه هو وصف منطق هذه الاستعمالات ، أى وصف منطق الوظائف المختلفة التي يقوم بها « ما هو صادق » في الحديث اليومي (٩٠) •

وقد ذهب نفس المذهب كل من « هيرت » و « أوستن » و « برلين » و « رايل » فلم تكن غايتهم منصبة على التعبيرات العادية في حد ذاتها ، بل على منطق استعمالها المقياسي اذ كانت مشكلتهم الأساسية هي تقرير الاستعمال العادي لتعبيرات أو عبارات عادية معينة بهدف تقديم تقرير لمنطق ذلك الاستعمال (٩١) •

والآن ، فاننا لو وضعنا نصب أعيننا هذا التفسير ، لكان فيه ما يكفي للرد على كثير من الانتقادات التي وجهها الفلاسفة والباحثون إلى فلسفة اللغة العادية • ولكن لا يعني هذا أننا نوافق على كل ما جاء في هذا الاتجاه • فهو في الواقع ينطوي — مثله في ذلك كأي اتجاه فلسفي آخر — على جوانب قوة وجوانب ضعف •

ولعل من أهم مميزاته أن فلاسفته يؤكدون على أن المرء اذا أراد التفلسف كان عليه أن يبدأ من حيث يقف على أرض الواقع ، حتى يكون هناك أساسا مشتركا بينه وبين غيره من الناس • وقد رأوا في منطق اللغة العادية مشاركة في صورة الحياة التي لا يجب أن يتخطاها الفكر الفلسفي • فضلا عن ذلك فان فيلسوف اللغة العادية على يقين من أن التحول بالفكر من النسق الفلسفي إلى الأنماط اللغوية سيجعله على وعي

Ibid., pp. 228 - 9.

(٩٠)

Ibid., p. 230.

(٩١)

بالطرق الكثيرة التي يستخدم فيها اللفظ • وليس هذا أمراً غريباً
أو تافهاً ، بل اتجاه بناء إلى حد كبير •

١ - إلا أن نقاد هذا الاتجاه قد رأوا فيه من العيوب ما يبعده عن
الاتجاه الفلسفي الصحيح • إلا أن كثيراً من الانتقادات التي وجهوها
إليه قد أنتت نتيجة سوء فهم لطبيعة هذا الاتجاه • ولنذكر أمثلة
لهذه الانتقادات (٩٢) •

١ - يرى بعض النقاد أن جميع المشكلات الفلسفية - وفقاً لمذهب
فلاسفة اللغة العادية في أكسفورد - هي في أساسها مشكلات لغوية
أو لفظية • وواضح ما في هذا الفهم من خطأ ، إذ أن المشكلات
الفلسفية - أو بعضها على الأقل - مشكلات منطقية • فهي مشكلات عن
الاستعمال ، وليس عن الألفاظ •

٢ - ويذهب بعض النقاد إلى أن فلاسفة هذا الاتجاه ينظرون إلى
تاريخ الفلسفة بوصفه سلسلة من سوء استعمال اللغة العادية ، وهذا
النقد أيضاً ليس أقل خطأ من سابقه ، ذلك لأن فلاسفة اللغة العادية
قد يقولون - إن كانوا أصلاً نسيقولون شيئاً في هذا الموضوع -
إن بعض الفلاسفة قد أخطأوا حين أوصوا باستعمالات جديدة للألفاظ ،
على أساس فحص غير صحيح من الناحية المنطقية لاستعمالات مقياسية
قديمة معينة •

٣ - ويذهب بعض النقاد إلى أن فلاسفة اللغة العادية يحلون
المشكلات باللجوء إلى اللغة العادية • ويستشهدون عادة بمثال من هذا
القبيل « إذا أردت أن تعرف ماذا تكون : المعرفة ، الصدق ، الإدراك • •
الخ » فما عليك إلا أن تدرس ماذا تكون الألفاظ « عارف » ، « صادق » ،
« مدرك » وهذا أمر خاطيء وسخيف • فقد رأينا بأى معنى يكون

(٩٢) انظر في ذلك نفس المرجع السابق ص ٢٣٠ وما بعدها .

هذا اللجوء بوصفه توضيحاً منطقياً عينياً لاستعمالنا المقياس (أو غير المقياس) لتعبير عادى (أو اصطلاحى) • فليست اللغة هى التى نلجأ إليها بل المنطق •

هذه هى مجرد أمثلة للانتقادات التى جاءت نتيجة لسوء فهم موقف فلاسفة اكسفورد • الا أن هذا لا يعنى أنهم بعيدون عن النقد ، اذ هناك مواطن ضعف واضحة فى اتجاههم ولعل فى مقدمتها نفس مسلمتهم القائلة بصحة اللغة العادية ، وطريقة تحقيقها ، فضلاً عن الحدود الضيقة التى يتحرك داخلها هؤلاء الفلاسفة •

وبعد •• فن كتابات فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد ما زالت تتوالى حتى الآن ، بحيث يصبح من العسير اعطاء تقييم دقيق لهذا الاتجاه • ولعل السنوات القادمة تكشف لنا عن مدى ملاءمة هذا الاتجاه لطبيعة عصرنا الراهن ، وبالتالي عن مدى امكانية بقاءه بين الاتجاهات الفلسفية المعاصرة •

مصادر الكتاب

اولا - المصادر العربية :

- البرناتسر نادر : الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية . (مقال) .
- أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- أوزياس ، جان مارى : ألبنيوية ، ترجمة ميخائل مخول ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ١٩٧٢ .
- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ط ٦ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٦ .
- جوليفيه ، ريجيس ، المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كاهل ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ .
- جيمس ولیم ، البراجماتية : ترجمة محمد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ديورانت ول : قصة الفلسفة : ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ١٩٧٢ .
- ديوى جون : المنطق نظرية البحث ، ترجمة زكى نجيب محمود .
- راندال ج. ه. وبوخرج . : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة ملحم قريبان ، دار العلم للدلايين ، بيروت ١٩٦٣ .
- رسل برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ريكورا بول : ألبنية والتفسير ، مقال منشور فى كتاب أوزياس (السابق)
- زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٨ .
- زكريا ابراهيم : مشكلة ألبنية ، مكتبة مصر ، القاهرة .
- زكى نجيب محمود : برتراند رسل ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (٢) دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .
- سارتر ، جان بول : الوجودية نزعة انسانية ، ترجمة .

- سماح رافع محمد : المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٧٣ .
- شقراؤوس ، كلود ليفي : كلود ليفي شتراوس يرد على الأسئلة ، منشورة في كتاب أوزيلاس (السابق) ..
- عبد الرزاق بدوي : ربيع الفكر اليوناني ، ط ٤ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .
- عزمي اسلام ، لودفيج فتنشتشتين ، سلسلة نوابع الفكر الغربي (١٩) ، دار المعارف ، القاهرة .
- فال جان : الفلسفة الفرنسية من ديكرت الى سارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الكتب العربية ، القاهرة ١٩٦٨ .
- فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبقي للإنسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .
- كانابا جان : الوجودية ليست فلسفة انسانية ، ترجمة .
- لأكورد جان : نظرة شاملة الى الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة يحيى هويدى ، وأنور عبد العزيز ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٧٥ .
- لويس جون : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٨ .
- منسى : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ، ترجمة فؤاد زكريا .
- محمد مهران : مدخل الى المنطق الصوري : دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .
- محمد مهران : فلسفة برتراند رسل ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٩ .
- محمود رجب : سارتر فيلسوف الحرية والاعترا ب ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٢٥ ، القاهرة (من ٤٣ — ٥١) .
- محمود فهمي زيدان : وليم جيمس ، سلسلة نوابع الفكر الغربي ، دار المعارف ، القاهرة .
- موى بول المنطق ومناهج البحث ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة .
- هنتر ميد : انفسفة انواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٧٥ .
- يحيى هويدى : مقدمة للفلسفة العامة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .

* * *

ثانياً - المصادر الأجنبية :

- Ammerman, R. R. (editor) , Classics Analytical Philosophy, Tata McGraw Hill Publishing Co. New Delhi, 1965.
- Austin, J. L., « A Plea for Exicuses », reprinted in V. C. Chappell : Ordinary Language, Prentice - Hill, New Jersey, 1964.
- Austin, J. L., « Other Minds » , rep. in Logic and Language, edited by A. J.N. Flew, second series, Pasil Blackwell, 1959.
- Ayer, A. J., Conversation with Ayer, Modern British Philosophy. edited by B. Magee, Secker & Warburg, London, 1971.
- Beck, R. N., Handbook of Social Philosophy Macmillan Publishing Co., New York, 1979.
- Bird, G., Philosophical Tasks,
- Burt, E. A., In Search of Philophical Understanding, George Allen & Unwin, London, 1967.
- Bochenski, J. M., Contemporary European Philosophy.
- Caton, ch, Philosophy and Ordinary Language, edited by Caton, University of Illinois Press. U. S. A., 1970.
- Chappell, V. C., Ordinary Language, edited by Chappell, Prentice — Hill. New Jersey, 1964.
- Charlesworth, M. J., Philosphy and Linguistic Analysis Dugue-nse Studies, Philosophical Series 9. Duguense University, Pittsburgh, 1959.
- Dewey , J., How we think , Boston : Health , 1933
James, W., Essays in Radical Empiricism Longmans, Green & Co., U.S.A. 1921.
- Long, M., The Spirit of Philosophy, W.W. Norton & Co., New York, 1953.

- Malcolm, N., *Moore and Ordinary Language*, reprinted in *Ordinary Language*, edited by Chappell, 1964.
- Mardiros, A. M., « *The Origin and Development of Contemporary Philosophical Analysis*. **Thought**, W. J. Gage Limited, Toronto. 1960.
- McKinny, J. P., *The Structure of Modern Thought*, Chatto & Windus, London, 1971.
- Peter Freund, Sh. P & Denise, Th. C. *Contemporary Philosophy and its Origins*, Affiliated East - West Press, New Delhi, 1968.
- Piaget, J., *Structuralism*, Trans. by Ch. Maschelep, Routledge and Kegan Paul, London, 1973.
- Popkin, R. H. & Stroll. A., *Philosophy Made Simple*, Doubteday & Co., U. S. A., 1956.
- Roubiczek, P., *Existentialism for and against*, Cambridge University press, 1966.
- Russell, B., *History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1961.
- Russell, B., *My Philosophical Development*, George Allen & Unwin, London, 1959.
- Russell, B., *Mysticism and Logic*, Unwin Books, London 1963.
- Russell, B., *Our Knowledge of External World*, 2nd ed., George Allen & Unwin, London, 1926.
- Ryle, G., « *Ordinary Language* », *Philosophical Review*, 1953.
- Schiller, F. C. S., *Formal Logic*, Macmilan Co., New York, 1913.
- Skolimowski, H., *Polish Analytical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1962.
- Weitz, M., « *Oxford Philosophy* », *Philosophical Review*, 1953.

* * *

محتويات الكتاب

الصفحة

مقدمة : ٧

الفصل الأول

الخلفية العلمية والفلسفية للفكر الفلسفي المعاصر ١٧ — ٢٨

- العلم والفلسفة في العصور الحديثة ١٧
- النزعة الرومانسية كرد فعل للنزعة العقلية ٢٤
- الاتجاهات العامة للفلسفة المعاصرة ٣٢

الفصل الثاني

البراجماتية ٣٩ — ٨٦

- الفلسفة في الولايات المتحدة قبل البراجماتية ٣٩
- البراجماتية : معناها وأصولها ٤١
- أصول الفلسفة البراجماتية ٤٥
- البراجماتية والرومانسية ٥٣
- البراجماتية والمثالية ٥٥
- نظرية الصدق (أو الحقيقة) في الفلسفة البراجماتية ٥٨
- البراجماتية في إنجلترا ٧٤
- مناقشة ونقد ٧٧

الفصل الثالث

الوجودية ٨٧ — ١٢٦

- شهرة الوجودية ٨٧
- أصول الفلسفة الوجودية ٨٩
- المقصود بالفلسفة الوجودية ٩٧
- الماهية غير سابقة على الوجود ١٠٢
- الوجود والحرية ١٠٦
- الحرية والجبر (أو الضرورة) ١١٢
- عرضية الوجود وعبثية الحياة ١١٥
- مناقشة ونقد ١١٨

الفصل الرابع البنوية ١٢٧ - ١٤٩

- معنى البنوية ١٢٧
- الاتجاه البنوي في اللغات عند دي سوسير . . . ١٣٦
- البنوية في مجال الأنثروبولوجيا عند كلود ليفي شتراوس . . ١٤٠

الفصل الخامس الفلسفة التحليلية ١٥١ - ٢٠٤

- الفلسفة التحليلية ١٥١
- طبيعة الفلسفة ما تزال موضوع نزاع . . . ١٥١
- الخصائص العامة للفلسفة التحليلية . . . ١٥٢
- الفلسفة التحليلية ثورة فلسفية . . . ١٦٣
- مصادر الفلسفة التحليلية . . . ١٦٥
- رواد الفلسفة التحليلية . . . ١٦٧
- أهم الاتجاهات في الفلسفة التحليلية . . . ١٧٧
- مصادر اللغة العادية . . . ١٨١
- اللغة العادية صحيحة تماما . . . ١٨٤
- اللغة العادية ومنطق الاستعمال . . . ١٩٣
- تعليق ومناقشة . . . ٢٠٤
- مصادر الكتاب . . . ٢١١
- محتويات الكتاب . . . ٢١٥



دار النوفيق للنمطية
للطباعة والجمع الأولى
أرزهر / ٣ رمضان الموصلي بجوار جامع الدعاء

